GESCHICHTE DER JÜDISCHEN LITERATUR

VON GUSTAV KARPELES

VERLAG · M · POPPELAUER · BERLIN ·

DUKE
UNIVERSITY

LIBRARY

GUSTAV KARPELES

GESCHICHTE
DER
JÜDISCHEN LITERATUR

Dr. Goldberger Bandes
1910.

GESCHICHTE

DER

JÜDISCHEN LITERATUR

VON

GUSTAV KARPELES

ZWEITER BAND

ZWEITE AUFLAGE

BERLIN
VERLAG VON M. POPPELAUER
1909

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

Div. S.
892.4
K18G
bd. 2

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Fünfte Periode: Die rabbinische Literatur.

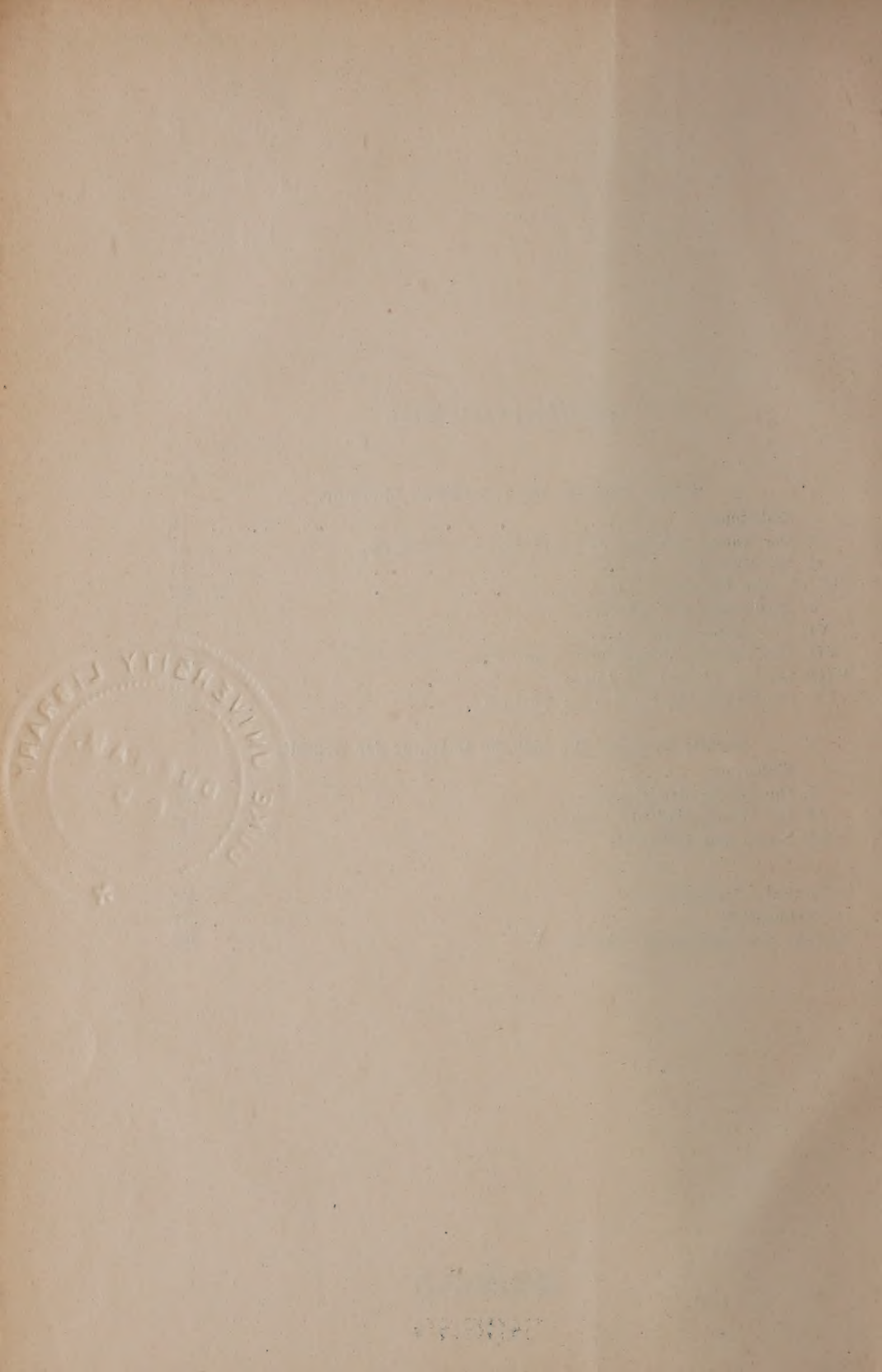
Einleitung 3
I. Der Kampf zwischen Philosophie und Herkommen 13
II. Die Kabbala 57
III. IV. Die Epigonen I. II. 77. 177
V. Renaissance und Humanismus 198
VI. Neue Strömungen 254
VII. Das jüngere rabbinische Schrifttum 305
VIII. Die jüdisch-deutsche Literatur 337
IX. Die hebräischen Studien der Christen 362

Sechste Periode: Die jüdische Literatur der Neuzeit.

Einleitung 377
I. Die Schule Mendelssohn's 388
II. Die Wissenschaft des Judentums 422
III. Poesie und Belletristik 443

Literarische Nachweise 454
Autorenregister 477
Register der angeführten Schriften 489

453655



Fünfte Periode.

Die rabbinische Literatur.

1200 bis 1750 n. Chr.

453655

Einleitung.

Mit dem scheidenden zwölften Jahrhundert geht auch das Mittelalter allmählich zur Neige. Wohl werden noch einige Kreuzzüge unternommen, die aber meist einen unglücklichen Ausgang haben, namentlich der letzte dieser sieben Züge, die sieben Millionen Menschen als Opfer gefordert, aber auch in Europa eine große und heilsame Umwälzung hervorgebracht haben. Es mußte nicht nur das blinde Einwirken ungebändigter Naturkraft einem im letzten Grunde doch idealen Ziele weichen, sondern die Kreuzfahrer brachten auch eine wesentlich neue Weltanschauung aus dem Orient heim, wo sie in dem Mohammedaner den Menschen als solchen schätzen und derselben Tugenden, der Großmut und Menschenliebe, teilhaftig sahen, die sie als ausschließlich christliche zu betrachten gewohnt waren. Eine reiche Ausbeute für Wissenschaft und Kunst eröffnete der nun einmal angebahnte Verkehr mit dem bildungsfrischen Morgenland. Ein neuer, idealer Inhalt ergoß sich in das Rittertum; die Achtung der Frauen stieg in hohem Grade, das aus der Leibeigenschaft durch die Verarmung des Adels befreite Volk konsolidierte sich im Bürgertum zu ansehnlicher Kraft und Bedeutung für die künftige Entwickelung und bemächtigte sich mit Eifer der Trümmer der alten Kultur, die damals noch in Asien nicht gänzlich untergegangen war. Zum ersten Mal tritt im Gefolge der Kreuzzüge die öffentliche Meinung in Europa auf, die nicht mehr blindlings den Geboten der Priester folgt, sondern mit dem Schlüssel zur Erkenntnis des Christentums, nämlich mit der Kenntnis der Ursprache der heiligen Urkunden, auch das Bedürfnis nach sittlicher Herzensläuterung und Befreiung aus allen Geistesbanden mitbringt. Damit ist aber auch die Macht, die die Kirche erlangt hat, gebrochen. Wohl wehrte sie sich noch gegen das Wehen des Geistes, das ihr Machtwort heraufbeschworen, indem sie das Lesen der Bibel den Laien verbot, da diese nur für Priester geschrieben sei, deren Weihe allein das richtige Verständnis für die Schriften der Apostel mit sich bringe; wohl eiferte die Geistlichkeit aller Orten mit jenen

Bettelmönchen: „Sie haben eine neue Sprache erfunden, welche sie die griechische nennen; traut ihr nicht, denn sie ist die Quelle aller Ketzereien. In sehr vielen Händen haben wir ein Buch gesehen, das in dieser Sprache geschrieben war; sie nannten es das „Neue Testament"; das ist ein Buch, welches von Dolchen wimmelt und lauter Gift. Was aber das Hebräische betrifft, geliebte Brüder, so ist es außer Zweifel, daß die, so es lernen, auf der Stelle zu Juden werden." Aber die nun einmal in Fluß gekommene Entwickelung des Kulturlebens vermochten sie doch nicht zurückzustauen, höchstens auf einige Zeit zu hemmen, bis aus den Wellen der neuen Strömung jene Periode erstand, die die alte Welt in Trümmer legte und durch vielfache Entdeckungen, die Großtaten der Renaissance, des Humanismus und der Reformation, eine Wiedergeburt der Menschheit anbahnte, eine neue Welt, eine schönere und edlere: die der modernen Kultur.

Fast zwei Jahrhunderte gingen allerdings noch nach den Kreuzzügen vorüber, ehe diese neue Welt erblühte; aber es ist keine Frage, daß gerade die Kreuzzüge den ersten Anstoß zu der Neubildung gaben.

Auch das Judentum war mit der Neige des zwölften Jahrhunderts an einen bedeutsamen Wendepunkt seiner allgemeinen und geistigen Entwickelung angelangt. Sein Mittelalter ging allerdings noch nicht zu Ende: es bestand noch, als die Sonne der modernen Kultur allwärts schon in ihrer Mittagshöhe leuchtete. Und die Geburtswehen der neuen Weltanschauung wurden für das jüdische schmerzlicher als für jedes andere Volk. Der altbiblische Fluch über Israel, wenn es den Geboten des Herrn sich widersetzen sollte, schien nach seinem vollen und schaurigen Inhalt in Erfüllung gegangen zu sein, obwohl es ja alle diese Gebote noch mit einem mächtigen Ringwall traditioneller Verordnungen umgeben und mehr als sorgsam gehütet hatte. Ja, die folgende Periode des Ringens und Erwachens, des Kampfes zwischen zwei Weltanschauungen, wurde für die Judenschaft ungleich verhängnisvoller als alle vorhergegangenen, die ohnehin schon ein vollgerütteltes Maß von Leiden über das pilgernde Duldervolk gebracht hatten. Wenn man die Geschichte der Juden sehr richtig in vier große Perioden eingeteilt hat, deren erste die ihrer nationalen Selbständigkeit, während die zweite die ihrer Zerstreuung und Wanderung ist, so trägt die dritte die Signatur der Leiden und Verfolgungen, auf die erst nach fast sechs bluterfüllten Jahrhunderten die vierte Periode, die der allmählichen und endlichen Befreiung, folgt.

Ein anderes und wesentlich günstigeres Bild bietet die geistige Entwickelung, die mit Maimuni auf ihren Höhepunkt gelangt ist, und nach dessen Hinscheiden allerdings gefährdet erscheint, die aber

doch trotz des nun heftig wogenden Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen, trotz der übermächtigen mystischen Unterströmung und des sich immer mehr verengernden Talmudstudiums, in ihrem weiteren Laufe nicht mehr gehemmt werden kann. Zwar treten weder so originelle Erscheinungen wie die Dichter, noch so bedeutsame Charaktere wie die Philosophen und Forscher Spaniens in der jüdischen Literatur der nächsten Periode auf; aber die Bildung verallgemeinert sich dafür; sie erfaßt immer weitere Kreise und findet ihren Weg auch in Länder, die ihr vordem fast gänzlich verschlossen waren. Die Literatur erfreut sich einer allgemeinen Pflege; jedes einzelne Gebiet derselben wird angebaut; die Kenntnis der europäischen Sprachen wird ein Hebel für die Verbindung derselben mit vielen anderen Literaturen, und kaum eine geistige Strömung zieht durch die Weltliteratur jener Periode, von der nicht auch das jüdische Schrifttum in irgend einer Weise berührt worden wäre. An die Stelle der bedeutsamen Individualitäten treten Schulen und Richtungen; der erleichterte Verkehr und die Buchdruckerkunst ebnen diesem Schrifttum neue Wege, das in seiner fünften Periode den Charakter des Epigonentums trägt, aber eines Epigonentums, das die ihm überkommene große Erbschaft zu würdigen und zu bewahren weiß. Erst gegen das Ende dieser Periode, da auch die Leiden ihren Höhepunkt erreicht, tritt eine Epoche der Stagnation ein, weil alle Richtungen in das Gebiet des Talmudstudiums einmünden, in das die Unduldsamkeit der Völker Israel zusammengedrängt hat. Doch findet auch aus dem engen Kreise theologischer Studien mancher Sohn dieses Stammes den Weg zu den Schätzen seiner großen Vergangenheit, zu den Errungenschaften europäischer Kultur und Wissenschaft, jenen Weg, der schließlich in die sechste und letzte Periode, die der neuern jüdischen Literatur, hinüberführt.

Alle Richtungen dieser Literatur aber werden in ihrem Entstehen, ihren verschlungenen Wegen und in ihrem Verlauf, nur verständlich durch das ergänzende Bild der allgemeinen Lage, die sich, wie bemerkt, in dieser Periode wesentlich von der vorhergegangenen unterscheidet. Während die Kirche das Judentum vorher mitleidig geduldet oder wohl gar übersehen hat, befehdet sie es jetzt mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht. Und neben den religiösen sind es auch die erwachenden nationalen Gefühle, die sich zuerst in dem Kampf gegen das ohnmächtige Israel Luft zu machen suchen. Ein Kampf ohne Gleichen in der Völkergeschichte beginnt, ein Vernichtungskrieg auf Tod und Leben; ganz Europa will eine kleine Schar harmloser Menschen vertilgen und verfolgt sie mit allen Mitteln der Unterdrückung. Aber es gelingt nicht; tausendmal verfolgt und vertrieben, erheben sie sich in einem andern Lande zu neuem Leben; ihre Schätze werden geraubt, ihre Bücher verbrannt;

sie sammeln neue und gehen nicht unter; denn das eine Buch kann ihnen keiner ihrer Feinde mehr entwenden, das Buch, das ihr Schutz und ihr Trost, ihr Schatz und Heiligtum, ihre Literatur und Religion, ja ihr ganzes Leben ist: die Bibel.

Der Geschichtsverlauf dieser Periode, so eintönig sie auch scheinen mag, läßt doch einen gewissen Fortschritt erkennen. Sie fängt mit der stufenweise fortschreitenden, systematischen Ausschließung der Juden aus der europäischen Gesellschaft an. Von dieser Ausschließung bis zur allgemeinen Verfolgung und Metzelei ist nur ein kurzer Weg. Der „schwarze Tod" führt dahin. Die alten Lügen werden durch neue vermehrt; die Juden haben die Brunnen, ja die Luft vergiftet. Andere Vorwände, an welchen es dem Haß und dem Fanatismus ja nie fehlt, bleiben nicht aus. Da erfolgt die Katastrophe: die Vertreibung der Juden aus Spanien, ihrem dritten Vaterlande nach Palästina und Babylon. Was nun folgt, ist nur noch Nachspiel dieser Katastrophe, ein trauriger Schlußakt, der aber fast drei endlos trübe Jahrhunderte überdauert.

Der Beginn dieses großen Dramas knüpft an eine hervorragende weltgeschichtliche Erscheinung, Innocenz III. an, jenen Papst, der die Kirche zur Weltbeherrscherin erheben wollte und der den Fürsten aller Länder, Castiliens sowohl wie Frankreichs, wegen der Duldung der Juden eifrige Vorwürfe machte. Das Konzil von 1215 legte den Grund zur Inquisition und zur Absonderung der Juden durch die Kleidung, durch „Judenzeichen" oder „Judenflecken", die sich bis ins vorige Jahrhundert erhalten haben. Dem Papst folgte der Kaiser; und Friedrich II. war es, der zuerst die Juden in Palermo in ein besonderes Stadtquartier (Ghetto) sperrte. Als diese Mittel nicht ausreichten, begann die Verfolgung des Talmuds, durch den man auch das Judentum zu vernichten hoffte. Auf Anregung eines getauften Juden, Nicolaus Donin, erließ Papst Gregor IX. 1239 ein Dekret, den Juden alle Talmudexemplare wegzunehmen und zu verbrennen. Disputationen und Glaubensgespräche zwischen Rabbinen und Mönchen änderten an diesem Erlaß nichts; drei Jahre nach demselben wurden auf einem Platze in Paris 24 Wagen voll von Talmudexemplaren und anderen hebräischen Schriften verbrannt.

Als die Mongolenhorden Dschingis-Khan's Europa überfluteten, beschuldigte man natürlich die Juden, sie herbeigerufen zu haben. Als sich Fürsten und Adelige öfter Juden zu Leibärzten wählten, bestimmte das Konzil von Béziers 1246, daß jüdische Aerzte keine Christen behandeln dürften. Jedes neue Konzil brachte eine neue Beschränkung, jedes Ereignis, trüb oder fröhlich, brachte neues Leid über Judas Scharen. Ludwig IX., der Heilige, nahm ihnen ihre mühsam erworbenen Güter ab, um die Kosten des von ihm

unternommenen Kreuzzugs zu bestreiten, und ließ die Verarmten dann aus Frankreich vertreiben. Nicht besser erging es ihnen in England, wo sie verpfändet, beraubt und zum großen Teil erschlagen wurden, oder in Deutschland, wo ihnen zur absondernden Kleidung auch noch der Judenhut (pileum cornutum), in lächerlicher Form natürlich, aufgesetzt ward. Ja sogar in Spanien brach sich der Haß gegen die Juden unter Christen und Arabern seine Bahn; auch nach Aragon drang die päpstliche Bulle gegen den Talmud, und in Castilien wurde ihnen eine Kopfsteuer von nahezu drei Millionen Meravedis auferlegt. Die schrecklichste Judenverfolgung aber begann in Deutschland im folgenden Jahrhundert. Die Gemeinden wurden bedrückt und ausgeplündert, ihre Rabbiner in die Kerker geworfen oder vertrieben; jeder neue Anlaß führte zu Erpressungen und Mordtaten; Hostienschändung und Kindermord waren die üblichen Vorwürfe, mit denen man gegen die Armen vorging, um sie ihrer Habe und meist auch ihres Lebens zu berauben. Im Jahre 1290 wurden sie aus England, im Jahre 1306 aus Frankreich verjagt. Die meisten zogen nach den benachbarten Ländern, andere sogar nach Palästina. Freilich schon der nächste französische König, Ludwig X., berief sie wieder zurück, aber nur um sie den Schrecken des sog. Hirten-Kreuzzugs preiszugeben, in welchem dies- und jenseits der Pyrenäen 150 jüdische Gemeinden durch ein entsetzliches Blutbad vernichtet wurden. Ihren Höhepunkt hat die Verfolgung in Deutschland etwa um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erreicht. Der Judenmord von Deggendorf war das Signal für alle „Judenschläger" im Reich, Bayern, Oesterreich, Böhmen und Mähren, viele Tausende von wehrlosen Juden hinzuschlachten, ohne daß Kaiser und Papst etwas dagegen tun konnten. Darauf kam der entsetzliche „schwarze Tod" und in seinem Gefolge namenloses Weh über die Juden, die ihn verschuldet haben sollten. Von Südfrankreich und der Schweiz aus begann die Judenverfolgung, die sich über ganz Deutschland und einen Teil der angrenzenden Länder erstreckte. Am besten erging es ihnen verhältnismäßig noch in Ungarn und Polen, in welch' letzterem Lande sie durch Kasimir IV. beschützt wurden.

Inzwischen bereitete sich in Spanien die große Katastrophe vor. Je mehr dort der Halbmond dem Kreuz weichen mußte, desto schlimmer wurde die Lage der Juden. Ihre Rechte wurden gekürzt und schließlich aufgehoben, und trübe Tage brachen über sie herein, als die Inquisition ihr Ketzergericht begann. Viele ließen sich taufen, blieben aber heimlich Juden — man nannte sie Marannos. Von den Apostaten hatten sie wohl am meisten zu leiden, die ihre ehemaligen Glaubensgenossen mit fanatischem Eifer verfolgten. Endlich, unter Fernando dem Katholischen und Isabella, setzte der

Großinquisitor Torquemada die Verweisung sämtlicher Juden aus Spanien durch, nachdem er vorher in wenigen Jahren mehr als achttausend von ihnen auf den Scheiterhaufen geführt hatte. Am Trauertag des 9. Ab im Jahre 1492 verließen etwa 300 000 Juden Spanien, das ihnen so lieb und teuer geworden, und wendeten sich meist nach Portugal oder nach dem Süden, nach Italien, Afrika und der Türkei.

Einen Tag darauf schiffte sich Columbus ein, um Amerika zu entdecken.

Daß Portugal dem Beispiel Spaniens in nicht zu ferner Zeit nachfolgte, läßt sich denken. Schon acht Monate später wurden die aus Spanien Eingewanderten, fünf Jahre nachher auch die einheimischen Juden aus Portugal und Navarra vertrieben. Ein neues Motiv für die Verfolgung war inzwischen in Deutschland durch die hussitische Bewegung eingetreten. Vor allem wurden von den katholischen Armeen die Juden niedergemetzelt. Ja, nicht einmal die Päpste und deren Bullen vermochten sie mehr vor der Wut des fanatisierten Pöbels zu schützen, der durch den Legaten Johann Capistrano mächtig aufgeregt wurde. Wohin dieser fanatische Mönch auf seiner Wanderung durch Deutschland und Polen kam, brachte er Not und Tod den Juden. Einen kurzen Lichtblick gewährt in dieser Zeit der einigermaßen erträgliche Zustand der Juden in Italien. Dort beteiligen sie sich auch an dem Aufschwung, den Künste und Wissenschaften unter den Medicäern nahmen. Zuletzt von allen europäischen Ländern verfolgte aber auch schließlich Italien die Juden. Sie sollten die Lustseuche aus Spanien mitgebracht haben und erlitten deshalb, vorzugsweise in Neapel, Genua und Venedig, schlimme Verfolgungen.

Nur in der Türkei blieb das Los der Juden ein günstiges. Das Wort jenes Sultan Bajasid: „Ihr nennt Fernando einen klugen König, ihn, der sein Land arm gemacht und unser Land bereichert hat", ist charakteristisch für die Stellung, welche die Juden unter den Türken stets einnahmen. So wurde die Türkei ein Asyl für die aus Spanien und Portugal, wie später aus anderen Ländern vertriebenen Juden.

Daß unter solchen Umständen und in solchen Verhältnissen die Mystik als eine willkommene Genossin und jeder Pseudomessias als ein wirklicher Erlöser begrüßt wurde, ist mehr als begreiflich. Zahlreiche falsche Messiasse trieben in jenen Jahrhunderten ihr frevelhaftes Spiel mit den Hoffnungen der gebeugten Juden; David Reubeni und Sabbatai Zebi waren die bekanntesten von diesen.

Mit dem Auftreten der Humanisten begann eine Wendung der äußern Lage. Der Streit zwischen Reuchlin und Pfefferkorn endete zugunsten des arg geschmähten Talmuds. Dagegen ging

die Reformation ziemlich spurlos an ihnen vorüber, sei es, weil sie in den Ländern, wo sie sich zuerst ausbreitete, nur spärlich vorhanden waren, sei es aus inneren noch näher zu erörternden Motiven. Fühlbarer wurde für sie in ihren Folgen die Gegenreformation der Jesuiten, die sich ja gegen alle Ketzer, also auch gegen die Juden und von neuem gegen den Talmud wendete. Wiederum waren es getaufte Juden, die die dritte Talmudverfolgung begannen und dadurch die Lage der Juden namentlich in Italien arg verschlimmerten.

Nur in Polen lebten sie nach den Verfolgungen Capistrano's wieder unangefochten. Deshalb fand auch eine beständige Einwanderung aus Deutschland in jene slavischen Länder statt, so daß unter den Juden Polens die deutsche Sprache die herrschende blieb, wie im Orient die spanische durch die aus der pyrenäischen Halbinsel vertriebenen Juden. Erst als die Jesuiten in Polen ebenfalls das Werk der Erziehung der Jugend übernahmen, begann auch dort ihr Leid. Und Bogdan Chmielnicki's Kosaken sollen in einem Jahrzehnt eine Viertelmillion Juden erschlagen haben. Wieder zogen die Uebriggebliebenen von dannen, nach Deutschland und Holland, nach der Türkei und Italien.

Die Ansiedelung der Juden in den Niederlanden wurde für sie der Anfang eines bessern Loses. Alsbald zogen Scharen des verfolgten Stammes in jenes gastfreie Land, an dessen materieller und geistiger Entwickelung sie regen Anteil nahmen. Den Niederlanden folgte in der Mitte des 17. Jahrhunderts England. In Deutschland brachte der dreißigjährige Krieg neue Verfolgungen und Plünderungen. Und während in anderen Ländern bereits die Gewissensfreiheit und Duldung proklamiert worden waren, vertrieb man doch noch sämtliche Juden aus den österreichischen Erbstaaten; die meisten von ihnen wanderten nach Ungarn aus, viele zogen in die brandenburgischen Staaten, wo ihnen der Große Kurfürst ein Asyl eröffnete. Die Zeit war bereits vorgeschritten und der Geist der Duldung eroberte immer weitere Kreise. Allmählich wurde auch die Lage der Juden eine günstigere; die Verfolgungen hörten auf, und nur die Beschränkungen blieben noch übrig als ein trauriger Rest des Mittelalters.

Wie unter solchen Verfolgungen eine Kultur und Literatur unter den Juden überhaupt bestehen konnten, erschiene nahezu unbegreiflich, wäre nicht die Zähigkeit dieses Stammes ein von allen Ethnologen anerkanntes Merkmal seines Charakters, jene merkwürdige Festigkeit, mit der sie unentwegt ihren Traditionen und ihrem Glauben treu blieben, ob auch die Wogen des Glaubenshasses sie umbrausten und die Flammen der Scheiterhaufen sie allesamt zu vernichten drohten. Fast unmöglich wäre es aber, auch nur in den

dürftigsten Umrissen ein Bild dieser Kultur zu zeichnen, da sich dieses über so viele und verschiedene Jahrhunderte und weit auseinanderliegende Länder zu erstrecken hätte, böte nicht der Blick in das innere Leben der Juden während des ganzen Mittelalters im Grunde das gleiche Bild mit geringen Unterschieden, die die höhere Entwickelung oder die günstigere Lage bestimmten.

Um das Judentum und die mit demselben zusammenhängenden religiösen Studien gruppierte sich natürlich dieses ganze Kulturleben in der folgenden Periode. Bibel und Talmud waren Inbegriff alles Wissens; alle anderen Wissenschaften wurden nur betrieben, insofern sie zu diesen Werken eine wenn auch noch so entfernte Beziehung hatten. Schon in der Erziehung der Kinder wurde der Keim zu dieser festen Anhänglichkeit an die väterliche Religion gelegt. Die Schule war selbstverständlich zur weitern Pflege dieser Keime bestimmt; Hebräischlesen, Uebersetzen des Pentateuchs und später der ganzen Bibel, dann das Studium der Mischna und Gemara waren die wichtigsten Lehrgegenstände. Für ein reiferes Lebensalter war in dem Beth-ha-Midrasch oder Lehrhause die Gelegenheit zur Fortentwickelung in diesen Studien gegeben; und alle, arm und reich, jung und alt, lagen dort dem Gesetzesstudium ob, das als die höchste Pflicht galt. Die Mädchen dagegen erhielten gewöhnlich keinen andern Unterricht als die Anweisung des elterlichen Hauses zur Uebung ihrer religiösen Pflichten, damit sie in der Glaubenstreue den Männern nicht nachständen. „Das ganze Familienleben war nach den Formen des Glaubens geregelt und trug einen streng patriarchalischen Charakter. Der Umgang mit den Frauen beschränkte sich nur auf das eheliche Zusammenleben; die Trennung der Geschlechter heischte Zucht und Sitte. Das Tanzen wurde von dieser Sitte oft gemißbilligt, und nur am Purimfest wurde eine Ausnahme gestattet. Lust und Fröhlichkeit verbot der Feind; die Musik verstummte vor dem Wutgeheul der Verfolger, und die Kunst, die das Leben verschönert, blieb den um dieses selbst Ringenden fremd. Erholungen und Spiele waren demnach meist ausgeschlossen; nur das Schach stand fast überall in hohen Ehren. Die Männer trieben, da andere Gewerbe ihnen erschwert oder entzogen wurden, Geldgeschäfte oder Handel; manche waren Handwerker und einzelne verstanden sogar, Waffen zu führen. Der Abstand von den Christen war aber trotzdem in den ersten Jahrhunderten nicht so weit getrieben, wie in den späteren, wo die kleinlichen Beschränkungen mehr und mehr ausgebildet wurden und eine scharfe Absonderung herbeiführten. Man wetteiferte in Kleidung und Putz mit den Bewohnern des Landes; man redete fast überall deren Sprache, und nicht selten mußten sogar gegen den überhandnehmenden Luxus und die Nacheiferung fremder

Sitten strenge Verbote erlassen werden.“ Im ganzen lebten die Juden jedoch mäßig, und großer Reichtum war nur selten bei ihnen zu treffen. Dagegen fand infolge ihrer trüben Lage der Aberglaube in allen Formen eine besondere Pflege unter ihnen; man beschwor Geister, fürchtete Hexen, Zauberer und den bösen Blick, trug Amulette und gebrauchte Zauberkuren. Die Sitten der sie umgebenden Völker fanden oft mehr Anklang als die Gebräuche der Tradition und manche bittere Klage ertönt über die Zunahme des Aberglaubens unter Juden während des ganzen Mittelalters. Der Leidende, der nach Trost und Hoffnung sucht, greift eben nach jedem Anker der Rettung. Und der Aberglaube bot ihnen ja den Talisman, um sich über die Trübsal des Daseins hinwegzutäuschen. Andererseits führte jener Aberglaube aber teilweise zu einer Verwilderung des sittlichen Lebens, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Die niedersten Schichten verbanden sich hie und da sogar mit dem Gaunertum und bildeten so jenes Rotwälsch aus, eine aus verdorbenen hebräischen und deutschen Worten gemischte Sprache, die mit dem jüdisch-deutschen Dialekt die meiste Aehnlichkeit hat.

Nur die Religion selbst blieb von all' diesen Verirrungen frei, in ihrer Integrität, von einem undurchdringlichen Schutzwall von Verordnungen und Gesetzen umgeben. Natürlich mehrten sich aber auch in schweren Zeiten die Apostaten; die innerhalb der Gemeinschaft blieben, verharrten jedoch unentwegt in ihrem Glauben. Als die frömmsten unter den Juden Europas galten damals die deutschen, welche allen andern als Muster von Glaubenstreue dienten. Daß das gemeinsame Leid eine feste Solidarität schuf, konnte nur der Unverstand tadeln. Traf ja der Schlag, der gegen den einzelnen geführt wurde, die Gemeinde, und jedes Unglück, das über die eine hereinbrach, alle Gemeinden der Diaspora. So bildeten sich natürlich Verordnungen und Gesetze heraus, die den Bestand der Gemeinden sicherten und ihre Existenz regelten. Sie gingen zumeist von den Rabbinern aus, die sich in ruhigen Zeiten in Frankreich, Deutschland und Polen in Synoden versammelten. Der Titel „Rabbi“, ehedem nur einen Gelehrten bezeichnend, wurde später dem religiösen Führer der Gemeinde hauptsächlich zuerkannt; überdies wurde eine Art von Promotion — Semicha — eingeführt, die den Rabbiner installierte. Der also von seinen Lehrern Promovierte erhielt zudem den Ehrentitel Morénu (unser Lehrer). Die Wirksamkeit der Rabbiner erstreckte sich vorzugsweise auf das Gebiet der Belehrung. Die aber jeder aus der Gemeinde, der durch sein Wissen hervorragte, dem Rabbiner gleichstand oder ihn auch überragen konnte, entstand keine Hierarchie in der Judenschaft. Erst als das religiöse Wissen abnahm, bildeten sich An-

sätze zu einer solchen Hierarchie aus; der kleine Bann, *Niddui*, und der große, *Cherem*, wurde von Rabbinen verhängt und eine Autorität geschaffen, die oft verhängnisvoll in das Leben der Juden eingegriffen, die aber zu einer großen Macht sich nicht entwickeln konnte, weil sie ja doch hauptsächlich nur auf das religiöse Wissen sich stützen durfte.

Auch die Literatur war natürlich von diesen Leiden und Drangsalen mächtig beeinflußt. Sie haben ihr einen Stempel aufgedrückt, der nicht zu verwischen war, wie oft auch erleuchtete Geister und bedeutende Denker ihn zu entfernen sich bemühten. Auf die Höhe, die die jüdische Literatur mit Maimuni erreicht, folgt unmittelbar nach dessen Tode ein Sinken. Der mühsam verhaltene Kampf zwischen der Philosophie und dem Herkommen zieht die Geister in seinen Bann und endet schließlich mit dem Sieg der Tradition. Damit ist Richtung und Ziel für die Folgezeit vorgeschrieben. Die Mystik, die schon vordem still gewirkt, tritt nun als geistige Potenz auf, und willig folgt alles ihrem Zauberwort. Das Talmudstudium nimmt das ausschließliche Interesse in Anspruch; die schöpferische Kraft versiegt, und auch in der Poesie folgt einem Zeitalter der Epigonen der gänzliche Verfall.

Ein Bild der Stagnation bietet die Literatur am Ende dieser Periode. Aber wie in den Stürmen des zu Ende gehenden Winters schon die Boten des Frühlings vernehmbar sind, so zieht auch gerade nach dem tiefsten geistigen Verfall schon die Morgenröte einer neuen Zeit herauf, die den Juden geistig und sittlich erhebt und seiner Literatur eine neue Wendung gibt.

Ein Ueberblick über die ganze Periode, die wegen der wechselnden Tendenzen und Strömungen der historischen Behandlung die größten Schwierigkeiten darbietet, dürfte drei Epochen der rückläufigen Bewegung teilen: die eine erstreckt sich von dem Tode Maimuni's bis zum Sieg der Tradition über die Philosophie, die andere bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal, die dritte bis zum Beginn der Emanzipation und der Neublüte der jüdischen Literatur etwa in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Die Sprache der Literatur ist vorwiegend das rabbinische Idiom. Daneben treten aber auch alle europäischen Sprachen, sowie das Lateinische und namentlich das Hebräische als allgemein verständliches Organ wirksam auf. Die Erfindung der Buchdruckerkunst gibt der Verbreitung der Literatur in diesem Zeitraum besondern Schwung, so daß die Bildung, die in der vorigen Periode ihre Höhe erreicht hat, sich nun zu verallgemeinern beginnt. Die Umkehr von der arabischen Scholastik zu den klassischen Wissenschaften bildet einen bedeutsamen Wendepunkt auch für die jüdische Literatur dieser Periode, die fast schon den Charakter einer Massen-

bewegung trägt und so jede besondere Individualität und Richtung zu verschlingen droht. Der Schauplatz ist zunächst noch immer Spanien, Frankreich und Deutschland, bis dann später die slavischen Länder, Polen besonders, in den Vordergrund treten. Daneben sind noch Italien und Holland als die Länder zu bezeichnen, in denen im Gegensatz zu der deutsch-slavischen die spanisch-arabische Richtung der Literatur Pflege und Förderung findet, jene Richtung, welche allein noch diese Periode des allmählichen Verfalls mit der vorhergegangenen und nur zu rasch entschwundenen eines sichtlichen Aufschwungs verbinden konnte.

---

1. Der Kampf zwischen Philosophie und Herkommen.

Auch die neuhebräische, wie jede andere Literatur, mußte den Prozeß durchmachen, der von alters her nahezu jeder Verbindung zwischen Religion und Philosophie auf dem Fuße folgte. Die Philosophie sucht sich im heißen Ringen der Umarmungen der Theologie zu erwehren; die Theologie flieht aus den kalten Regionen der Spekulation und wendet sich mit desto größerer Innigkeit den mystischen Geheimnissen des Glaubens zu. Meist tritt dieser Prozeß erst dann ein, wenn es gilt, die vorgeschrittene Theologie auf die Realität des Lebens anzuwenden; in der jüdischen Literatur begann er sofort nach dem Heimgang des großen Meisters, der das Werk der Versöhnung unternommen hatte. Schon bei Lebzeiten Maimuni's regte sich, allerdings nur leise und schüchtern, der Widerspruch gegen viele seiner philosophischen Lehrsätze sowohl, wie gegen seine spekulative Erfassung verschiedener Glaubensvorstellungen. Zu einem offenen Kampf war es aber noch nicht gekommen; teils war die Autorität des Meisters eine zu große, als daß man es hätte wagen können, den Lebenden von dieser Seite anzugreifen, teils auch hatten die Gegner noch nicht das Gefährliche seines Systems genau erkannt und dessen Schwächen erspäht. Kaum war Maimuni tot, da entbrannte der Kampf auf der ganzen Linie der Literaturrichtung, die in Spanien und der Provence die herrschende war, und zog auch Nordfrankreich in seine Kreise. Nur Deutschland und Italien blieben dem Streit fern; in dem ersteren Lande hatte eine andere Richtung die Oberhand gewonnen, die der Philosophie wie dem Herkommen gleich nah und gleich fremd gegenüberstand, und Italien war noch immer nicht zu größerer literarischer Bedeutung gelangt.

Länger als ein Jahrhundert dauert der Kampf, der immer heißer und heftiger wird und der die Gegensätze immer mehr in das Extrem treibt. Sein Ende war vorauszusehen. Noch war die Philo-

sophie nicht mächtig genug, um auf die religiösen Anschauungen umgestaltend einwirken zu können; sie mußte der Tradition, gemäß dem religiösen Stammescharakter der Juden, erliegen. Aeußere Mächte unterstützten den Sieg, der für die künftige Gestaltung des geistigen Lebens verhängnisvoll ward. Denn der Geist, dem die Spekulation über die höchsten und letzten Dinge auf rationeller Grundlage verwehrt ist, bahnt sich einen Ausweg durch die theosophische Auffassung dieser ewigen Welträtsel in die Mystik. Das Dämmerlicht der Empfindung gewährt süße Ruhe im Glauben und jene Befriedigung in den Zeitstürmen, welche in der Eisregion der Philosophie nimmer zu finden sind. In den Hafen der Mystik und der dieselbe ergänzenden oder fortsetzenden Kabbala laufen schließlich alle Schiffe ein, die einst mit stolzen Masten in die hohe See der freien Forschung hinausgezogen.

Selbst die christliche, dem Judentum bisher feindliche Wissenschaft, läßt sich in die Geheimnisse dieser Kabbala als der tiefverhüllten Wahrheit und göttlichen Weisheit gern einweihen. Aber die Mystik ist nur ein Asyl für den aus großen Kämpfen ermatteten Geist, der dort eine Ruhestätte sucht und findet und sich dort für neue Kämpfe stählt und sammelt. Mit frischen Kräften und geläutert erhebt er sich dann von dieser Stufe zu neuem Fluge in die Welt des Gedankens.

Fassen wir die Zeit nach Maimuni noch einmal nach ihrer literarischen Bedeutung in's Auge, so ergibt sich nach einem im geistigen wie im Völkerleben beständig sich wiederholenden Naturgesetz, daß auf die Periode der Blüte und des hohen Aufschwungs eine Zeit allgemeiner Abspannung und Ermüdung folgte, in der willige Epigonen die Schätze einer großen Vergangenheit sammelten, sichteten und erläuterten, in der das Beispiel einwirkend und die Nacheiferung vorherrschend war. In den Söhnen und Schülern der die große Zeit beherrschenden Geister offenbart sich das Streben und Können einer solchen Epoche immer in völliger Klarheit. Sie sind bemüht, das Erbe der Väter zu erhalten, die Lehre der Meister zu verbreiten und vor Mißverstand und Angriffen zu schützen. Abraham Maimuni (1186—1237), der Sohn Mose Maimuni's, wie dieser Leibarzt des Sultans Malika-l-Kamil, folgte der Richtung des Vaters in der philosophischen Erfassung und Deutung der Haggada in einem arabisch geschriebenen Werk, in dem er den wichtigen Grundsatz aufstellte: „Mancher Spruch ist wörtlich aufzunehmen, andere bedürfen der Erklärung, wie schon Maimuni nachgewiesen; einige sind schwierig, doch immer auf die heilige Schrift basierend, andere verlassen den Wortsinn der Schrift, um der sittlichen Lehre willen, die sie daraus ziehen; wieder andere sind nur als übertreibende Bilder anzusehen.“ Die erzählende

Haggada zerfällt nach ihm in geschichtlichen Stoff zu lehrreicher Nutzanwendung, in Darstellung bloßer Träume, wohin die von Engeln und Geistern gehören, in dichterische Uebertreibungen, in Parabeln und Gleichnisse. Auch ein offener Brief an die Gegner seines Vaters — vornehmlich an Salomo b. Ascher — existiert von diesem Schriftsteller unter dem Titel *Milchamoth Adonai* (Kämpfe für den Herrn), in dem er die Lehren des Vaters rechtfertigt, ferner eine Widerlegung der gegen dessen Lehre von Daniel ha-Babli erhobenen Einwürfe, der der Titel *Birkath Abraham* (Segen Abraham's) später beigelegt wurde. Abraham Maimuni erbte den Charakter und die Milde seines großen Vaters, aber nicht seinen Geist, der auch auf den Lieblingsschüler Maimuni's, Joseph b. Jehuda ibn Aknin (1226), Arzt in Aleppo, dem der Meister sogar sein philosophisches Hauptwerk zugeeignet hatte, nicht übergegangen war. In seiner Jugend dichtete Ibn Aknin hebräische Makamen nach arabischem Vorbilde, die zwar von sachverständigen Zeitgenossen gerühmt werden, nach den vorhandenen Ueberresten aber ohne sonderlichen poetischen Gehalt gewesen sein mußten. Später verfaßte er mehrere Schriften über Arzneikunde, Moralphilosophie, Bibelexegese und Talmud. Von diesen sind, außer einem philosophisch-allegorischen Kommentar zum Hohenlied, die arabisch geschriebene Hodegetik in den Talmud, die wahrscheinlich die Einleitung zu einem größeren Werk über die talmudischen Maße, Gewichte und Münzen bildet, in hebräischer Uebersetzung, sowie drei gleichfalls arabische Abhandlungen philosophischen Inhalts (über das notwendig Existierende, über den Modus des Hervorgehens der Dinge aus ihm, über die Schöpfung der Welt), vorwiegend nach den Lehren Avicenna's beantwortet, zu erwähnen. In den beiden letzten Fragen geht er wesentlich über Maimuni und dessen religionsphilosophische Ideen hinaus, so daß man, da er überdies den gefeierten Lehrer nie namentlich erwähnt, ihn nicht für den Schüler Maimuni's zu halten geneigt war und einen zweiten Joseph b. Jehuda angenommen hat, der etwa zur selben Zeit lebte, und dem man die für den damaligen Stand der Wissenschaft bedeutsame Schrift *Tibb an-nufûs* (Heilung der betrübten Seelen) zuschrieb, aus der wir die Quelle und den Gang der Studien jener Zeit näher kennen lernen; eine Annahme, die aber kaum berechtigt sein dürfte. Die genannte Schrift gibt eine enzyklopädische Uebersicht von den Wissenschaften jener Zeit. In der Stellung, welche sie der Philosophie unter den übrigen Wissensgegenständen anweist, nämlich nur als Verteidigerin des Glaubens, charakterisiert sich auch schon die Stellung, welche die jüngeren Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Maimuni's, dessen Versuch, Glauben und Denken zu verbinden, gegenüber einnahmen.

Auch die späteren Nachkommen des großen Mannes treten in den Kampf für dessen Lehre ein, so namentlich sein Enkel David Maimuni (1223—1300) und sein Urenkel Abraham (1312), die sämtlich in Aegypten lebten, während der Streit für und gegen die Schriften Maimuni's in Spanien, in der Provence und Nordfrankreich ausgefochten wurde.

Von anderen Jüngern Maimuni's ist nicht einmal der Name überliefert worden, ein beredtes Zeugnis dafür, daß sie keine Bedeutung hatten. Auch in diesem Umstand liegt schon eine Gewähr für den endlichen Sieg der Gegenpartei. Ein Maimuni ebenbürtiger Geist hätte den Streit geschlichtet, oder wenigstens die Gegensätze in einem höheren Dritten auszugleichen versucht. Von den Jüngern des Meisters war keiner für diese Mission befähigt, und von den Anhängern seiner Richtung konnte ebenfalls keiner diese übernehmen, weil sie allesamt zu sehr in den Kampf der streitenden Parteien verwickelt waren.

Es ist bereits des Umstandes gedacht worden, daß Maimuni selbst bald nach der Vollendung seiner beiden großen Werke gegen mancherlei Angriffe sich zu wehren hatte, in denen schon die Keime des bevorstehenden Kampfes lagen. Als sein *Mischné Thora* erschien, machte sich vor allem das Bedenken geltend, das Werk wolle und werde den Talmud gänzlich verdrängen, dessen Studium solche systematische Kompendien ja eigentlich überflüssig machten. Sodann wurde von scharfen Kritikern der Mangel an Quellenangaben gerügt, der jede wissenschaftliche Kontrolle verhindere. Und nicht zum mindesten war es das Gefühl der geistigen Ueberlegenheit, des stolzen Selbstbewußtseins, das die Gegner in Harnisch brachte und sie zunächst an Einzelheiten und kleinen Mängeln ihre Kritik üben ließ. Heftiger wurden die Angriffe, nachdem der „Führer der Verirrten", *Moré Nebuchim*, in zwei hebräischen Uebersetzungen über alle europäischen Länder verbreitet wurde. Dies Werk bot ein wichtiges und willkommenes Objekt des Angriffs in seinen philosophischen Ideen und deren Anwendung auf die Glaubenslehren. Schon in der philosophischen Einleitung zu dem großen Religionskodex, die er „Grundlage der Lehre" (*Madda*) nannte, und der von den Zeitgenossen der populären Fassung wegen der Titel des „schlichten Buches" (*Sepher haj-Jaschar*) im Gegensatz zum *Moré*, den man das „verschlossene Buch" *(Sepher hach-chatom)* nannte, beigelegt wurde, schon in dieser grundlegenden Erkenntnislehre wurden Maimuni's Auffassung von der Unkörperlichkeit Gottes, seine Idee von den verschiedenen Graden der Prophetie, deren höchste Mose erklommen, seine Behauptung, daß „Totenbeschwörer, Wolkendeuter und Zauberer weder nützen, noch schaden könnten", sowie seine Ansichten über das Jenseits, über Lohn und Strafe

und die bildliche Auffassung der bezüglichen haggadischen Stellen für anstößig befunden. In dem *Moré* aber waren es vor allem die Aufstellung von Gründen für die Zeremonialgesetze (*Taʿamé ham-Mizwoth*), in Verbindung damit seine Begründung des Tieropfers als eine Konzession an das Heidentum, ferner manche scheinbare Widersprüche mit der Tradition in Hinsicht auf das biblische Strafrecht und auf die symbolische Deutung biblischer Erzählungen, wie der von Jakob's Kampf mit dem Engel oder der Eselin Bileam's, die Leugnung der Existenz von bösen Geistern und Dämonen, die Behauptungen, daß die Vergänglichkeit der Welt kein Glaubensartikel sei, daß seine Ueberzeugung von der biblischen Erzählung der Schöpfung aus dem Nichts hauptsächlich auf der Unzulänglichkeit der Gegenbeweise beruhe, die allegorische Deutung kraß-sinnlicher Haggada's endlich, welche die Anhänger des Herkommens, die die Religion und deren Uebung selbst durch solche Lehren in ihrem innersten Kern gefährdet sahen, gegen Maimuni in Harnisch brachte. Von zwei Seiten begann der Angriff fast zugleich gegen die Richtung des *Moré* und *Madda*, von Frankreich und von Spanien aus.

Sofort nach dem Tode Maimuni's wandte sich aus Toledo Meïr b. Todros ha-Levi Abulafia (1244), der selbst noch von spanischer Bildung genährt war, ein vornehmer, gelehrter, aber auch stolzer und fanatischer Mann, von dem ein zeitgenössischer Dichter aussagte: „An Gelehrsamkeit wüßte ich ihn keinem zu vergleichen, — doch muß sein Stolz ihm zur Schmach gereichen", an die Gelehrten der Provence, an die „Weisen von Lunel", mit denen er schon früher über denselben Gegenstand korrespondiert hatte, mit seinen schweren Bedenken gegen Maimuni's Unsterblichkeitslehre. Doch fand er bei diesen noch keinen Anklang und mußte sich sogar eine energische Zurechtweisung von Ahron b. Meschullam und den Spott satyrischer Dichter gefallen lassen, deren einer (Scheschet Benvenisti) mit Bezug auf seinen Namen Meïr (der Leuchtende) folgendes Epigramm dichtete:

Ihr fragt, warum er leuchtend heißt,
Da er das Licht gering doch schätze —
Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht:
Die Sprache liebt die Gegensätze!

Auch die Dichtkunst mußte damals in den Dienst der kämpfenden Theologie treten und „das liebliche Kind der friedlichen Muse mußte, angetan mit Panzer und Harnisch, das Schwert führen". Jenes erwähnte Epigramm war nur die Antwort auf die poetische Herausforderung des hochmütigen Meïr b. Todros:

Wenn die Auferstandenen wieder müssen sterben,
Will um solches Los ich nimmer mich bewerben;
Wenn die Grabesbande nochmals sie umfangen,
Bleib' ich lieber, wo ich einmal hingegangen.

Trotz der scharfen Zurechtweisung verharrte Meïr b. Todros in seinem Widerstande, und in dem allgemeinen Kampf wurde er später einer der vordersten Streiter. Seine Einwendungen gegen den *Moré* faßt er scharf und bestimmt in folgenden Sätzen zusammen: Der *Moré* kräftige wohl die Wurzel der Religion, aber er haue die Zweige ab; er bessere auch die Risse in den Grundlagen aus, reiße aber zugleich die Zäune um; in seiner Stimme klinge Erhebung Gottes und dennoch sei Tod und Leben zugleich auf seiner Zuge; er nähere mit der Linken und stoße wieder ab mit der Rechten! Von Meïr's selbständigen Leistungen sind nur seine Kommentare zu einzelnen Talmudtraktaten und eine grammatische Arbeit *Masoreth Sejag la-Thora* (Die Masora ein Zaun um die Lehre) bekannt, in der die biblische Orthographie übersichtlich gesammelt und nutzbar gemacht wurde. Meïr Abulafia beklagt die Korruption des Bibeltextes, ohne jedoch auch nur die leiseste Aenderung zu wagen; er benutzt bei seinen masoretischen Arbeiten den Codex Hilleli, eine der ältesten Bibelhandschriften und eine Hauptquelle der Masora, die in Spanien hohes Ansehen genossen, während im Orient noch der Codex Ben Ascher Geltung hatte.

Ein anderer gelehrter Gegner Maimuni's war der Arzt Jehuda b. Joseph ibn al-Fachar (c. 1230) aus vornehmer Familie, dem sogar ein Xenienkampf mit Maimuni angedichtet wurde, welchen der streitbare Jehuda mit folgendem Stachellied anhebt:

Vergib, Sohn Amram's, acht' uns nicht als Sünder,
Daß, so wie du, auch heißt der Trugerfinder;
Wir nennen „Nabi" den Prophet der Wahrheit,
Doch auch der Götzen Lügengeist-Verkünder!

Darauf soll Maimuni mit einer biblischen Anspielung auf das Wort chamor, das hebräisch Esel bedeutet, zugleich aber auch der Name eines Fürsten war, erwidert haben:

Wenn die Geburt von edlem Ahn
Den Kindern Fürstenrang gewährt:
Nenn' ich mein Maultier Fürst fortan,
Weil Chamor einst als Fürst geehrt.

Natürlich ist diese dichterische Polemik untergeschoben; die echte Korrespondenz des Jehuda al-Fachar aber mit dem greisen David Kimchi, den der junge Heißsporn gegen Maimuni aufzuhetzen versucht hat, gehört zu den interessantesten Prozeßakten jener Bewegung. Kimchi hat sich selbst aufgemacht, um al-Fachar zu besuchen und zu beruhigen. In Avila erkrankt, schreibt er mit schwacher Hand einen Brief, der mit den Worten begann: „Ich komme jetzt zu hindern (le-sotan)". Allein der Fanatiker antwortet ihm barsch und zurechtweisend: „Der Herr fahre dich an, Satan!" Wie er dazu komme, Partei zu nehmen für den „Führer der Ver-

irrten", der selbst in Finsternis wandle, der es wage, biblische Erzählungen allegorisch auszulegen, der überhaupt zwei ganz unvereinbare Dinge, wie Religion und Philosophie, vereinigen wolle u. dgl. m. Der unerquickliche Briefwechsel setzt sich noch fort, ohne daß es dem edlen Kimchi gelingt, al-Fachar zur Ruhe zu stimmen.

Ja sogar in poetischer Form werden die Einwürfe formuliert, die die Anti-Maimunisten gegen dessen Lehre erheben. Natürlich ist der poetische Wert dieser Kampflieder ein geringer; aber sie sind charakteristisch für die Gesinnung der Zeit, aus welcher sie hervorgegangen. Den überschwänglichen Huldigungen gegenüber, die begeisterte Jünger Maimuni darbringen, heißt es in einem solchen poetischen Protest:

Weh über die Frechen, — die wagen zu sprechen,
Die heilige Schrift sei Traumgesicht nur,
Es sei nicht gewesen, — wie wir darin lesen,
Da sei man Geheimnissen auf der Spur.
Und gar bei dem Wunder — macht's der Ketzer noch bunter,
Er glaubt nur, was die Erfahrung ihm lehrt.

Und dann, nachdem der Poet seinen Zorn gegen die Uebersetzer des *Moré*, insbesondere gegen einen derselben, Jehuda Charisi, gekehrt hat, gelangt er zu folgendem Schluß:

Was den Worten der Frommen — im *Madda* entnommen,
Das magst du ergreifen, das bietet Genuß;
Was mehr, ist vom Uebeln, — zumal gar das Grübeln,
Ob Gott ist ein Körper, ob geistig, ob Bild.
Mir g'nügt, daß er ist, — daß er lenket und mißt,
Verborgen sein Sitz, doch mein Schöpfer, mein Schild.
So mache dich auf — im eilenden Lauf,
Mein Frankreich, gen den ungläubigen Hauf'!
Gen Béziers erglüh' — mit Schwert überzieh
Die kecken Spötter mit frevelndem Mund.
So werde gerochen, — was Jene verbrochen,
Und fester gelegt des Glaubens Grund!

Eine so kampfesmutige Stimmung mußte in den gläubigen Herzen begeisterten Widerhall finden. Als daher die französischen Rabbinen Salomo b. Abraham aus Montpellier, Jona b. Abraham Gerondi (1263) und David b. Saul gewissermaßen als Mandatare der talmudistischen Richtung, die, weil sie die Anthropomorphismen der Bibel und alle Aussprüche der Haggada buchstäblich nahm, eigentlich als Ketzerrichtung hingestellt worden war, offen gegen Maimuni auftraten, und — Anfangs des Jahres 1232 — den Bann über alle aussprachen, welche die philosophischen Partien seiner Schriften lasen und sich überhaupt mit irgend einer andern Wissenschaft, außer Bibel und Talmud, befaßten oder den Sinn der Schrift umdeuten und die Haggada anders auslegen wollten als Raschi dies getan, da war das Signal zum offenen Kampf gegeben.

Die französischen Rabbinen schlossen sich zumeist diesen Wortführern an, während die gebildeten Gemeinden der Provence, Lunel, Narbonne, Béziers, sich wiederum gegen diesen Protest erhoben und die drei Stimmführer mit dem Bann belegten. Die Flamme der Zwietracht durchzog fast alle Gemeinden Spaniens und Frankreichs. Mit dem Schlachtruf: Die Religion sei in Gefahr! zogen die einen in den Kampf; mit dem Mahnruf für die freie Forschung innerhalb der von Maimuni gesteckten Grenzen antworteten die anderen.

Doch die Anhänger Salomo's in Montpellier, das selbst in zwei Lager gespalten war, begnügten sich leider nicht mit dem wissenschaftlichen Streit. Zum ersten Mal in der jüdischen Literaturentwickelung wurde fremde Hilfe herbeigerufen. Man wandte sich mit einer Denunziation an die Barfüßer und Dominikaner, die damals die Inquisition gegen die ketzerischen Albigenser ausführten, und bat diese, die Ketzerei auch im Judentum zu unterdrücken. Nur zu gern fanden sich die Mönche bereit, die Rabbinen zu unterstützen. Die Schriften Maimuni's wurden in Montpellier und Paris öffentlich verbrannt. Dieser Vorgang brachte die Gemeinden zur Besinnung, und die allgemeine Entrüstung, welche über das Treiben der Gegenpartei herrschte, wendete sich zunächst gegen die Führer der antimaimunistischen Schilderhebung. Die Ankläger wurden ihrer Verleumdungen überführt und erlitten, wahrscheinlich nach der entsetzlichen Sitte der Zeit, eine furchtbare Strafe: die Zunge wurde ihnen ausgeschnitten. Der eine der drei rabbinischen Führer, Jona, empfand bittere Reue über dieses Vorgehen und tat öffentlich Buße. Er wollte zu dem Grabe Maimuni's wallfahrten, um dort sieben Tage hindurch dessen Vergebung zu erflehen, starb aber auf der Wanderung in Toledo im Jahre 1263.

Dieser Tod trug dazu bei, die erbitterten Gemüter einigermaßen zu versöhnen, zumal die von außen herannahenden Verfolgungen, vor allem die Verbrennung des Talmuds zu Paris, den Zwist im Innern von selbst erstickten oder mindestens für den Augenblick der Gefahr ruhen lassen mußten. Prüfen wir nun die Stärke der beiden Parteien und ihrer Führer auf den geistigen Gehalt und ihre wissenschaftliche Bedeutung hin, so ergibt sich das Resultat, daß eigentlich auf beiden Seiten Ohnmacht herrschte. Die Tatsache, daß in den Schriften Maimuni's die Keime innerer Zerwürfnisse lagen, war nun einmal nicht wegzuleugnen. An seinen Jüngern wäre es gewesen, diese Mißverständnisse in positiver Weise zu klären und jene Keime nicht anwachsen zu lassen. Die Ohnmacht der gegnerischen Partei ist durch die Mittel, zu denen sie gegriffen, durch den Fanatismus, mit dem sie geeifert, hinlänglich erwiesen. Die geistige Kapazität ihrer Leiter steht nicht auf dem Niveau der

jüdisch-spanischen Kultur, von der sie kaum beleckt sind, die sie vielmehr als eine Feindin der Religion betrachten und deshalb verfolgen. Das Gros dieser Partei bestand aus strenggläubigen Rabbinen der nordfranzösischen Schule, die auf den Sturmruf sich zur Heerfolge verleiten ließen und denen erst die Flammen des Scheiterhaufens, auf dem man die Werke Maimuni's verbrannte, die Augen geöffnet haben.

Salomo b. Abraham aus Montpellier, der als der Urheber des Streites angesehen werden muß, galt als eine talmudische Größe. Seine religiöse Weltanschauung war aber eine so eng umgrenzte, daß außerhalb des Talmuds keine Autorität für ihn existieren konnte. Die Anthropomorphismen der Haggada nahm er für buchstäbliche Erzählungen, die er nicht geistig, sondern grobsinnlich auffaßte und erklärte. Die bösen Geister, für die in dem System Maimuni's kein Raum war, galten ihm geradezu als ein Artikel seines Glaubens. Mit solchen Anschauungen mußte er Maimuni natürlich für einen Erzketzer halten und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln bekämpfen. Von demselben Geiste waren auch seine beiden Jünger David b. Saul und Jona b. Abraham Gerondi beseelt. Der erstere sah es geradezu als ein Verbrechen an, daß die Philosophen von dem „Thron Gottes" der rabbinischen Haggada nichts wissen wollten, ja daß sie überhaupt alle körperlichen Vorstellungen von der Gottheit in der Bibel sinnbildlich erklärten. Später verwahrte er sich allerdings dagegen, als ob er sich die Gottheit mit Gestalt und Gliedern versehen dächte. Bedeutender war Jona b. Abraham, der mehrere moralische Schriften und talmudische Kommentare verfaßte, die zu seiner Zeit in hohem Ansehen standen. Er, der sein Verfahren gegen Maimuni später bitterlich bereut hat, nannte den einst so verketzerten Meister in den Vorträgen seiner letzten Lebensjahre zu Toledo nur mit der größten Ehrfurcht. Vielleicht als sichtbares Zeichen seiner Reue verfaßte er zwei Schriften über Reue und Buße nach talmudischen Normen: *Iggereth hat-Theschuba* und *Schaʿaré hat-Theschuba*, sowie ein asketisches Werk, *Sepher haj-Jirʾa* (Buch der Gottesfurcht), die allerdings von manchen Bibliographen einem andern gleichnamigen Schriftsteller zugeschrieben werden. Es zeigt sich in ihnen eine ethische Weltanschauung, die auf dem Grunde der von Bachja ibn Pakuda gelehrten Ethik sich fortentwickelt hat. Ist diese stark von den Vorbildern deutscher Mystik beeinflußt, so hat sie andererseits wieder einen erheblichen Einfluß auf die spätere ethische Literatur des jüdischen Mittelalters ausgeübt, deren bedeutendste Werke sich auf Bachja und Jona Gerondi stützen.

Von den spanischen Gegnern der maimunistischen Richtung, die an den Brüsten der jüdisch-arabischen Kultur großgezogen

worden waren, um dann die eigene Mutter zu bekämpfen, ist bereits die Rede gewesen. Meïr b. Todros und Jehuda ibn al-Fachar waren jedenfalls hervorragendere Geister als ihre französischen Genossen. Ihre Opposition hatte zum mindesten einen wissenschaftlichen Hintergrund, und Jehuda ibn al-Fachar's Kanon fand lange nachher sogar noch die Anerkennung Spinoza's. Wenn, sagte er, Stellen der heiligen Schrift miteinander im Widerspruche stehen, dann bedürfen sie allerdings einer Ausgleichung; wenn demnach Stellen vorliegen, welche bestimmt bezeugen, daß Gott nicht sinnlich wahrgenommen werden könne, daß er gestaltlos sei, es aber dann wieder an anderen Orten heiße, er sei erschienen, sichtbar geworden, so müssen wir die einen nach den andern erklären. Wo aber ein direkter Widerspruch zwischen Schriftstellen nicht vorhanden ist, da dürften wir keineswegs an dem wörtlichen Sinn rütteln. Maimuni aber lasse sich nicht von dem einfachen Inhalt der heiligen Schrift, sondern von philosophischen Voraussetzungen leiten. Sollte wirklich die Griechin eine entscheidende Stimme haben gegen die Hebräerin? Ich will Maimuni nicht anklagen, heißt es weiter in diesem bereits erwähnten Sendschreiben an David Kimchi; allein er war ein Mensch, und seinen Irrtümern huldigen wäre sündhaft. Ja, Salomo b. Abraham ist ein großer Mann; er hat sich freilich dazu verleiten lassen, den Ankläger zu machen und die Gewalt anzurufen. Ihr habt ihn eben in die Enge getrieben; wer kann für die im tiefen Seelenschmerz begangenen Handlungen verantwortlich gemacht werden?

Von den Kämpfern der maimunistischen Richtung wurden bereits dessen Sohn Abraham und dessen Lieblingsschüler Joseph ibn Aknin erwähnt, die den auch im Morgenland entbrannten Streit auszufechten hatten. Auch dort war es ein eingewanderter französischer Rabbiner, der bereits genannte Simson b. Abraham aus Sens (ca. 1265), einer der hervorragendsten Thosaphisten, der durch eine Schrift den Streit anfachte. Seine scharfsinnigen Glossen, *Sens-Thosaphoth* genannt, sind nur noch in Fragmenten erhalten; von seiner anti-maimunistischen Schrift verlautet dagegen, daß sie gar keinen besonderen Eindruck hervorgebracht hätte. Erst das Auftreten des Daniel b. Saadja in Bagdad gegen Maimuni's talmudische Schriften und später auch gegen dessen Rechtgläubigkeit rief den Sohn und den Schüler des Angegriffenen in die Arena, die dann beide auch die Gegner in der Provence und in Spanien heftig befehdeten. Natürlich wurden sie dabei von allen freisinnigen spanischen Gemeinden kräftig unterstützt. Vor allem erhob sich Saragossa, die Hauptgemeinde Aragoniens, mit ihrem Führer, Bechai b. Mose, der Leibarzt und Günstling des Königs Jayme I. war, und der sich in einem Send-

schreiben an alle Gemeinden der Provinz entschieden für Maimuni aussprach. In diesem Sendschreiben forderte er die Gemeinden auf, jene Männer mit dem Bann zu belegen, die es gewagt hatten, „gegen die Größe aufzutreten, welche uns aus den Fluten der Unwissenheit, des Irrtums und der Torheit gerissen hat". Ja, er ging so weit, die Gegner sogar eine Auflehnung gegen den Talmud zu beschuldigen. „Unsere Weisen schärfen uns ein, uns die Einheit Gottes philosophisch zu veranschaulichen. Alle Wissenschaften sollen wir studieren, um den Feinden der Religion Rede stehen zu können. Und nun treten drei Verderber und Volksverführer auf, schwächen den Ruf des großen Maimuni, wollen die Gemeinden in's Dunkel führen und verbieten das Lesen philosophischer Schriften, wie das Studium der Wissenschaften überhaupt."

In demselben Sinne ist auch das Sendschreiben eines eifrigen Anhängers der Maimuni-Partei in Spanien, das Samuel b. Abraham Saforta an die französischen Rabbinen abfaßte, gehalten, in welchem er ihnen nachweist, daß sie sich zu einem übereilten Schritt hätten hinreißen lassen. Ihr Fach sei die Halacha; sie aber wären über den Kreis ihrer Studien hinausgegangen und hätten ein Urteil über die Schriften Maimuni's abgegeben, ohne den Inhalt derselben genau zu prüfen, also über Fragen, die sie zu beurteilen gar nicht verständen. „Wie konntet ihr uns Gottesleugner und Ketzer nennen, da wir ebenso wie ihr an der Thora und an der Tradition festhalten? Wie konntet ihr von Maimuni mit solcher Verachtung sprechen, da doch seit den Tagen Rabbi Aschi's nicht seines Gleichen in Israel auftrat, der an der Lehre des Judentums seine Freude hatte, und dessen erhabene Schriften viele Schwankende zum Glauben zurückgeführt haben!"

Das Sendschreiben verfehlte nicht, auf die frommen französischen Rabbinen einen tiefen Eindruck zu machen. Und die meisten zogen sich in der Tat von dem Gefolge der Dunkelmänner zurück. Einen gleichen Eindruck rief in den Gemeinden Spaniens das Sendschreiben eines für Maimuni begeisterten Schriftstellers Abraham b. Samuel ibn Chisdai (1236) aus Barcelona hervor, der sich auch als Dichter hervorgetan hat und der schon früher die spanischen Genossen wegen ihrer Parteinahme für Salomo b. Abraham, besonders aber wegen ihrer schnöden Behandlung des allverehrten greisen Kimchi getadelt hatte. Abraham ibn Chisdai war auch des Arabischen kundig und hat außer dem *Sepher ham-Mizwoth* des Maimuni auch die Ethik des arabischen Philosophen Algazzâli unter dem Titel *Mosené Zedek* (Richtige Wage) und das pseudo-aristotelische *Buch vom Apfel* in das Hebräische übertragen.

Natürlich fehlte es auch in diesem Streit nicht an Vermittlern, die ihre Stimme für den Frieden und die Einigung der Parteien

erhoben. Wie eifrig David Kimchi, obwohl mit unzulänglichen Kräften, dieses undankbaren Vermittleramtes gewaltet und in wie schroffer Weise er deshalb von den jungen Fanatikern zurückgewiesen wurde, ist bereits erwähnt worden. Er selbst war ein eifriger Anhänger Maimuni's, der dessen Schriften in hebräischer Uebersetzung studiert hatte. Es sei durchaus unwahr, erklärte er in seinem zweiten Schreiben an Jehuda al-Fachar, daß die Eiferer von Montpellier „gegen Feinde des Gesetzes" sich erhoben hätten; sie seien vielmehr die Ungläubigen, welche die allwissende Gottheit auf einen Raum beschränken und dem Unbegrenzten körperliche Gestalt verleihen wollten. Ihre Gegner seien wirklich fromme Israeliten; die Schüler der Gaonen, eines Scherira, Hai und Alfâsi, und sie übten auch alle Tugenden der Menschenliebe.

Da aber Kimchi mehr mit Bitten und Tränen als mit Argumenten operierte, war es dem schlagfertigen al-Fachar ein leichtes, ihn und seine Vermittelung abweisend zu widerlegen. Auch galt er in den Augen der Gegner zu sehr als schwärmerischer Anhänger Maimuni's und der spanisch-wissenschaftlichen Richtung.

* * *

Ungleich gewichtiger fiel die Stimme eines anderen Vermittlers in die Wagschale, dessen Name auch über diese Kämpfe hinaus durch seine schöpferischen Leistungen in der jüdischen Literatur einen guten Klang hat. Es ist dies Mose b. Nachman (RaMBaN) aus Gerona (ca. 1195 bis ca. 1270). Nachmani war ein vielseitig gebildeter Mann von lauterem Charakter und aufrichtiger Frömmigkeit, von durchdringendem Verstand und lebhafter Einbildungskraft. Er war Arzt, Philosoph, Dichter, Schriftausleger und Gesetzeslehrer, daneben aber auch ein Anhänger und Förderer jener mystischen Richtung, die kurz vorher in Europa zuerst wieder aufgetaucht und eifrige Pflege gefunden hatte. Sein Einfluß auf das jüdische Schrifttum ist bis in das vorige Jahrhundert ein weitreichender gewesen. Wie man in Maimuni den Mittelpunkt aller philosophischen Bestrebungen sah, so verknüpften sich in Nachmani gewissermaßen alle Richtungen der jüdisch-religiösen Dogmatik.

Sein erstes Auftreten fällt in jene merkwürdige Zeit, da tiefere Gemüter sich von der Oberherrschaft der aristotelischen Philosophie frei machten und es vorzogen, in der Kabbala den Urgrund aller Dinge zu suchen. Mit der philosophischen Literatur vertraut, kann Nachmani doch wohl nicht als Philosoph im eigentlichen Sinne gelten, da er es ablehnte, sich der metaphysischen Spekulation hinzugeben. Im Gegensatz zu Maimuni, der von der Philosophie ausging und mit dieser das Judentum in Einklang zu bringen suchte, steht er auf dem Standpunkt des Jehuda ha-Levi, also dem streng theo-

logischen, von welchem aus er die Philosophie einer genauen Prüfung unterzieht und nur solche Resultate annimmt, die mit der Tradition auch nicht im entferntesten Widerspruch stehen könnten. Die drei Grundwahrheiten seines religionsphilosophischen Systems, das nur aus seinen verschiedenen exegetischen Schriften zu erkennen ist, sind: die Schöpfung aus dem Nichts, die Allwissenheit Gottes und die göttliche Providenz. Mehr als auf die reine Spekulation ist sein Sinn auf die ethischen Probleme gerichtet, und da findet er oft Gelegenheit, Maimuni entgegenzutreten und neue, originelle Ideen zu entwickeln. In dieser Beziehung ist seine Schrift über die Ehe, *Iggereth hak-Kodesch*, eine beachtenswerte Arbeit, deren Resultate nur durch die mystischen Zutaten getrübt werden, die Nachmani jedem seiner Werke beigefügt hat.

Als Talmudforscher hatte er sich schon in jungen Jahren erprobt. Seine Kommentare zum Talmud, seine halachischen Werke, seine polemischen Schriften zur Verteidigung Alfâsi's gegen die kühnen Angriffe des Serachja ha-Levi und des Abraham b. David in dem Buche *Milchamoth Adonai* (Kämpfe für den Herrn), sowie gegen das *Sepher ham-Mizwoth* Maimuni's zeigen Nachmani als scharfen Denker. Mit Rücksicht auf die Art seines Talmudstudiums hat man ihn den französischen Glossatoren angereiht und nicht mit Unrecht einen spanischen Thosaphisten genannt, insofern seine Diskussion meist denselben Gang in das einzelne einschlägt und dort Anhaltspunkte zu Einwürfen und Widerlegungen findet. Sein Leitstern auf talmudischem Gebiet ist „der große und heilige Lehrer Alfâsi", dem er unbedingt folgt und den er gegen alle Angriffe der Zeitgenossen mutig, ja oft sogar schonungslos verteidigt. Er hat zuerst den Weg der Erklärung durch neue, auf scharfsinnige Kombinationen sich aufbauende Schlüsse (*Chidduschim*, Neuigkeiten) eröffnet. Seine Art der Erklärung zeichnet sich durch gründliches Quellenstudium, durch sorgfältige Vergleichung der verschiedenen Ansichten, durch umsichtige Prüfung der verschiedenen Lesarten in den Texten aus. Er hat durch sie eine neue Schule begründet, deren hervorragendste Vertreter bald nachher in Spanien auftreten. Auch seine biblische Exegese ist in gewissem Sinne originell zu nennen, da sie einen besonnenen Rationalismus mit ethischer und gemütswarmer Auffassung verbindet und selbst über die mystischen Orakel einen anziehenden Schleier ausgebreitet hat.

In seiner Exegese blieben die nüchterne Forschung und Erkenntnis höherer Vernunftwahrheiten verknüpft mit der altväterlichen Tradition und den Bedürfnissen eines gläubigen Gemüts. Darum ist sein Kommentar zum Pentateuch und zum Buche Hiob von großer Bedeutung für die Folgezeit geworden. „Ich verfaßte diesen Kommentar", sagt er selbst in der Einleitung, „nach der

Weise der Alten, um das Bedürfnis derjengen Leser zu befriedigen, welche im Exil von den Leiden gebeugt, sich an Sabbathen und Festtagen durch das Lesen der heiligen Schrift erbauen. Das Herz derselben soll sich von den Erklärungen angezogen fühlen." Diesen Zweck, ein Volksbuch zu werden, hätte der Bibelkommentar Nachmani's noch mehr erfüllt, wenn der Autor nicht auch eben, und zwar als erster, jene mystischen Erklärungen hinzugefügt hätte, von denen er hofft, daß sie den Kennern jener Richtung angemessen sein würden, die er aber zugleich auch nur unter Anleitung dieser zu lesen empfiehlt. Den freisinnigen Leser mögen solche mystische Deutungen vielleicht abstoßen; es mag ihm fremd sein, daß die ganze Bibel durch Zahlensymbole zu erklären sei und nur aus Namen Gottes bestände; da aber Nachmani selbst vor jedem Mißbrauch seiner Worte oft und eindringlich mahnt, da er vor jede mystische Stelle den Warnungspfahl setzt: „Hier ist ein großes Geheimnis verborgen", da er aber schließlich und hauptsächlich doch der vernunftgemäßen Schriftauslegung folgt und auch der grammatischen Auffassung das Wort redet, so fühlt man sich gleichwohl zu seiner schlichten und warmen Bibelerklärung, die meist recht ansprechend ist, und die, voll Ehrfurcht für die Tradition, doch der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein keineswegs widerspricht, hingezogen. Nachmani polemisiert gegen Maimuni und Ibn Esra; aber er stimmt mit dem erstern darin überein, daß es keine religiöse Handlung ohne religiösen Sinn gäbe, und demzufolge forscht er auch — zum Unterschied von den nordfranzösischen Rabbinen, in denen der Geist der Schule Raschi's längst erstorben war — nach den tieferen Gründen der biblischen Gebote.

Nicht ganz so entschieden ist er in der Deutung der anthropomorphistischen Ausdrücke, die er wohl hie und da als rednerische Metaphern erklärt, doch aber nicht ganz zu verwerfen wagt. Er nimmt dann seine Zuflucht zur Mystik, in die er schon von seinem Lehrer Jehuda ibn Jakar eingeweiht worden war, und der er in allen seinen das ganze Gebiet der jüdischen Religionswissenschaft umfassenden Schriften huldigt. Ihre Lehren sucht er in Einklang zu bringen mit dem Schriftwort und der religiösen Tradition; natürlich ist dies nicht ohne Zwang möglich, und daraus entspringt die Unentschiedenheit des Mannes, sein Schwanken zwischen vernunftgemäßer Auffassung, sittlichem Bewußtsein und mystischer Vertiefung. Er, der die Vorschriften des Gesetzes nicht wie die Dekrete eines Königs hinnehmen, sondern den ihnen zugrunde liegenden Zweck erforschen will, der sich den religionsphilosophischen Forschungen seiner Heimat gegenüber durchaus nicht ablehnend verhält, er vertritt zugleich auch die abstruse Deutung der Schrift nach Zahlenberechnungen, er berechnet die Ankunft des

Messias für ein bestimmtes Jahr — 1358 —, er sucht in der Lehre von der Auferstehung einen mystischen Ausweg, indem er annimmt, daß immer noch eine feine Hülle für die Seele übrig bleibe, ein Stück in dem Knochen, das unvergänglich sei — der Leib werde in der Hölle bestraft — an dieses knüpfe sich die Auferstehung.

Daß Nachmani in jener Zeit des erwachenden Wunderglaubens nicht geringes Ansehen genossen, ist selbstverständlich. Von allen Seiten gelangten Anfragen an ihn, und seine Responsen, von denen allerdings viele verloren gegangen, sind von derselben Geistesschärfe und Gemütstiefe, aber auch von derselben Unentschiedenheit und den gleichen mystischen Ideen durchweht. Die Präexistenz der Seele hält er in diesen Gutachten von seinem zum Neuplatonismus sich hinneigenden Standpunkt aus für unbezweifelt; dagegen verwirft er die Astrologie, von der er sagt, „die Konstellation habe allerdings Einfluß auf das menschliche Tun, man solle sie aber nicht befragen, sondern, wie die Schrift will, „ungeteilten Herzens mit Gott sein". So war Nachmani; und mit diesen charakteristischen Eigentümlichkeiten bildete er gewissermaßen den natürlichen Vermittler in dem Streit zwischen Maimuni's Anhängern und Gegnern. Während Kimchi mehr zu den ersteren sich hält, neigt Nachmani entschieden zur gegnerischen Richtung, an die ihn seine religiösen und mystischen Ideen knüpfen. Daneben hatte er allerdings noch einen anderen Grund. Die Vorkämpfer der maimunistischen Richtung hatten in der Hitze des Gefechts auch persönliche Angriffe gewagt. So hatten sie durchblicken lassen, an der Familie Jona b. Abraham's hafte ein Makel, durch den seine Herkunft als illegitim zu betrachten sei. Die Spitze dieses Angriffs richtete sich aber indirekt gegen Nachmani, der derselben Familie angehörte und der auch sofort den Rabbinen der Provence erklärte, daß er dazu nicht schweigen werde. In einem Sendschreiben an die spanischen Gemeinden bemüht er sich allerdings zunächst noch Frieden zu stiften, um die Einheit des Judentums wieder herzustellen. Bei aller Verehrung für Maimuni läßt er aber überall seine Sympathien für Salomo von Montpellier durchblicken. Da jedoch seine Stimme im Kampf der streitenden Parteien nicht durchdrang, richtete er auch an die französischen Rabbinen ein vermittelndes Schreiben, in welchem er seine Unzufriedenheit über ihr Vorgehen gegen Maimuni offen aussprach. „Wenn ihr an dem *Moré* etwas auszusetzen habt", ruft er ihnen zu, „warum schleudert ihr auch den Bann gegen den *Madda*, der voll reiner Gottesfurcht ist?" Sodann rühmt er den heilsamen Einfluß, den der große Kodex Maimuni's allüberall hervorgebracht, und fährt fort in der Verteidigung desselben: „In unserm Lande zweifelt niemand an der Tradition, sucht niemand durch Zweifel oder Unglauben das Volk

zu verführen, sondern die schönste Einigkeit und Harmonie herrscht in religiösen Dingen und das Judentum hat in den Herzen der Menge erst recht Wurzel geschlagen."

Schwächer ist die Verteidigung der philosophischen Schriften Maimuni's, für welche Nachmani nur das Eine ins Gefecht zu führen weiß: „Früher waren die jungen Leute, um die Heilkunde und andere Wissenschaften zu studieren, auf die griechischen Philosophen angewiesen, wobei sie an ihrem Glauben Schaden genommen; jetzt aber ist in dem „Führer" ein Schild und Schutz vor der Verirrung dargeboten und man braucht sich nicht mehr aus Aristoteles und Galenus Rat zu erholen." Schließlich kommt noch der seltsame Vermittelungsvorschlag, den Bann gegen den *Madda* aufzuheben, den gegen den *Moré* aber aufrecht zu erhalten und auf alle Verächter der talmudischen Haggada auszudehnen. Nachmani verspricht sich von der Ausführung dieses Vorschlags den besten Erfolg; er glaubt dadurch der philosophischen Forschung einen Damm entgegensetzen und beide Richtungen befriedigen, ja aussöhnen zu können. Wie sehr er im Irrtum gewesen, lehrt die Folgezeit, in der beide Richtungen immer weiter auseinandergingen, bis sie durch die Verfolgungen von außen gewaltsam wieder geeinigt wurden. Nachmani selbst erlebte den Ausgang des Kampfes nicht mehr. Eine Disputation mit dem Dominikaner Pablo Christiani, zu der er durch den Dominikanergeneral Raymund von Penjaforte und den König Jayme von Aragonien gezwungen wurde, und die in Barcelona in der Zeit vom 20.—24. Juli des Jahres 1263 stattfand, entschied über sein Schicksal. Zwar verteidigte er in seiner Rede, die später auch gedruckt worden, seine Ueberzeugungen mit Würde und Entschiedenheit, so daß selbst der König eingestand, er habe noch nie eine ungerechte Sache so geistvoll verteidigen gehört, aber die Wirkungen der Disputation waren für die Juden doch verhängnisvoll, zumal für Nachmani, der schließlich — ob freiwillig oder gezwungen, ist nicht bekannt — als siebzigjähriger Greis nach Palästina auswanderte, von wo aus er an seine Söhne mehrere Briefe schrieb, die von seinem tiefen Schmerz um die verwaiste Zionsstadt und von seinem tragischen Geschick beredte Kunde geben. Wie Jehuda ha-Levi, der ja sein Vorbild war, weiht er seinem Schmerz und dem Leid Israels auch manches innige Lied, das weniger aus künstlerischem Trieb als aus der tiefsten Ergriffenheit der Seele hervorgegangen und das deshalb durch die Innigkeit der religiösen Stimmung einen eigentümlichen Reiz ausübt.

Ich halt' an dir, nicht acht' ich meiner Sünden,
Ich weiß, du willst die Welt auf Gnade gründen.
Noch eh' ich rufe, lasse du dich finden!
Denn fordern darf ich nichts von meinem König.

O du mein Trost, vor dem stets Sünden schwanden,
Dir traut das Herz, d'rum werd' ich nicht zu Schanden.
Du legst den Leib in düst'ren Kerkers Banden;
Sie aber weilet im Palast des Königs.

Und wenn hinab du sie zur Tief' entsandt,
Nur ihre Hülle nahmst du dir zum Pfand,
Und gibst zurück ihr einstens das Gewand,
Wenn sie bestand den Richterspruch des Königs.

Wie aus der letzten Strophe des Bußliedes ersichtlich, hat Nachmani seine mystischen Anschauungen auch in die Poesie verwebt; er gilt als der erste, der die kabbalistische Metaphysik in die synagogale Dichtung eingeführt hat. Seine ganze Erscheinung aber charakterisiert das Zeitalter der Epigonen in treffender Weise: Ein scharf ausgeprägter, reiner Charakter, der eine fromme, milde Gesinnung, eine in der Schule spanischer Kultur groß gezogene, später aber mit dem Geist des strengen Talmudismus und der neuauftauchenden Mystik gesättigte Weltanschauung und ein zartes poetisches Empfinden in sich vereinigt, so bildet Nachmani die eigenartige Ergänzung, aber auch den schärfsten Gegensatz zu Maimuni, dem das Judentum als ein Kultus des Gedankens erschien, während es für Nachmani, nach einer durchaus zutreffenden Vergleichung, ein Kultus des Gefühls war, dem er den philosophischen Gedanken willig hinopferte, sofern dieser sich nicht in das altehrwürdige Gebäude der religiösen Tradition als ein Baustein sicher einfügen ließ.

* * *

Ein solcher Gefühlskultus mußte in einer Zeit, wo die freie philosophische und die strenge talmudische Richtung in offenem Kampfe einander gegenüberstanden, alle tieferen Gemüter lebhaft anziehen und ungleich mehr befriedigen als die bloß auf den Verstand sich stützenden philosophischen Richtungen. Es ist daher kein Wunder, daß ein Vertreter dieser Partei, der vielleicht auch zugunsten der Schriften Maimuni's interveniert hatte, da er die Religion des Gefühls und der praktischen Tat als Reiseprediger — nach Art der damals umherziehenden katholischen Predigerorden — in allen Landen verkündete, besonderen Beifalls und großer Erfolge sich zu erfreuen hatte. Mose b. Jakob aus Coucy (1234), einer der jüngsten Thosaphisten, dessen Glossen zu einzelnen Traktaten des Talmuds gleichwohl *Alte Thosaphot* genannt wurden, war dieser Reiseprediger, der durch Südfrankreich und Spanien zog, und durch seine begeisterten Vorträge viele Tausende zum Gesetz und zur Buße geführt hat. Aus diesen Vorträgen entstand dann sein *Sepher Mizwoth* (Buch der Gebote), in dem die 613 biblischen Vorschriften etwas abweichend von Maimuni dargestellt und erklärt werden.

Dieses sehr angesehene Werk führte später zum Unterschied von einem ähnlichen kleineren, von Issaak aus Corbeil (1270) den Titel: *Sepher Mizwoth gadol* (Das große Buch der Gesetze), abgekürzt *Semag*, und wurde viel gelesen und wiederholt kommentiert.

Es ist charakteristisch für das Zeitalter und seine Bestrebungen, in welchem Geist Mose aus Coucy, der auch kurze Expositionen zum Pentateuch geschrieben, seine Mission auffaßte, und was er seinen Zeitgenossen predigte. Er vermahnte sie nicht bloß zur Rückkehr zum Gesetz, er schärfte ihnen auch nicht allein die Ausübung der Gebote ein, sondern er verkündete ihnen auch Lehren der Sittlichkeit und Redlichkeit, die jene talmudistische Richtung, der doch Mose aus Coucy nun einmal angehörte, in ethischer Hinsicht über ihre Zeit stellen. „Die, die lügenhaft sind gegen Nichtjuden," predigte er, „und die sie bestehlen, gehören zu der Klasse derer, die den Namen Gottes entweihen, weil sie schuld sind, daß man von den Juden sage, sie wären ohne Gesetz. Geht es den Israeliten gut, so sollen sie nicht übermütig werden und Gottes vergessen.... Niemand überhebe sich des Vorzugs, den er besitzt, des Geldes, der Schönheit, der Klugheit; er bleibe demütig gegen die Menschen, dankbar gegen Gott.... Im Handel und Wandel darf man keinen Menschen, ohne Unterschied der Religion, betrügen oder mit Worten täuschen.... Weil der Mensch halb Tier, halb Engel ist, entstehen in ihm so große Kämpfe zwischen diesen beiden so ungleichen Naturen: das Tier in ihm will nur den sinnlichen Genuß und die Eitelkeit; aber der Engel kämpft dagegen und lehrt, daß Essen, Trinken, Schlafen nur Mittel sind, den Körper abzuhärten für das Studium der Lehre und den Dienst Gottes. Erst in der Todesstunde wird offenbar, wer von beiden gesiegt hat.... Der höchste Gottesdienst aber ist die reine Liebe zu dem Schöpfer."

Und dieser Mose aus Coucy, der die ideale Lehre der Tugend und Vergebung so eindringlich predigte, war selbst ein Anwalt des Talmuds gegen dessen Ankläger, Dominikaner und Apostaten, und das Werk, in dem er jene Lehren für kommende Geschlechter niederschrieb, verfaßte er erst etwa zehn Jahre nach der großen Disputation zu Paris (1240), wo außer ihm noch drei andere Rabbinen, vornehmlich Jechiel b. Joseph aus Paris, den hart angegriffenen Talmud verteidigen mußten. Der Ausgang der handschriftlich erhaltenen, nach vielen Richtungen hin interessanten Disputation ist bekannt; der Talmud wurde öffentlich zu Paris den Flammen übergeben. Und angesichts der noch rauchenden Scheiterhaufen predigte Mose aus Coucy seinen verzweifelnden Glaubensbrüdern warm und eindringlich: „Wer vergibt, dem wird vergeben! Hartherzigkeit und Unversöhnlichkeit sind eine schwere Sünde, eines

Israeliten unwürdig. Wer aber noch ein Anfänger ist in der Gottesfurcht, sollte täglich, wenn er aufsteht, sprechen: Heute will ich ein treuer Diener des Allmächtigen sein, will mich hüten vor Zorn, Lüge, Haß, Zank und Neid, und will denen vergeben, die mich kränken."

Nur eine so fromme Gesinnung, eine so seltene Standhaftigkeit im Glauben konnte die Leiden gefaßt und ohne Groll ertragen, die im Gefolge jener Talmud-Verbrennung über Israel hereinbrachen. Aber das Studium hörte doch nicht auf; obwohl sie keine Talmud-Exemplare mehr hatten, schlossen sie die Lehrhäuser doch nicht, wurde auch die Arbeit der Thosaphisten nicht unterbrochen. Ja, Samuel b. Salomo Sir Morel (1240) veranstaltete gerade in dieser Zeit eine neue Thosaphotsammlung, obwohl er kein Talmudexemplar besaß und sich ausschließlich auf sein Gedächtnis verlassen mußte. Ebenso fügten die Brüder Samuel und Mose aus Evreux, Perez b. Elia aus Corbeil, Elieser aus Touques u. a. in dieser Zeitepoche neue Glossen zu den bereits vorhandenen, welche meist nach ihrer Heimat Thosaphot von Evreux, von Tuch (Touques) u. a. benannt wurden. Erst durch den Fanatismus, der die Juden aus Frankreich vertrieb, ging dort die thosaphistische Richtung unter, während sie in Deutschland noch fortlebte.

* * *

Als eine Ironie der Geschichte erscheint es aber, daß unter jenen vierzig Zensoren, die die Verbrennung der talmudischen Schriften beschlossen hatten, auch der gelehrte Dominikaner Albertus Magnus sich befand, der die scholastische Philosophie in neue Bahnen gelenkt, der aber dabei auf die Schriften und Uebersetzungen der Juden, die er verfolgte, nicht selten angewiesen war. Es ist bekannt, daß die Scholastik im dreizehnten Jahrhundert den Höhepunkt ihrer Bedeutung erreicht hat, als Albertus der Große, Thomas von Aquino und Duns Scotus das Wachstum der Gedanken, auf dem allein der Fortschritt in der Wissenschaft des Mittelalters beruht, für ihr philosophisches System benutzten. Daß sie aber jene Systeme der griechischen und arabischen Denker überhaupt benutzen konnten, hatten die scholastischen Doktoren zum großen Teil den jüdischen Uebersetzern des Aristoteles zu danken, die ihnen zu der Logik nun auch die Physik, Metaphysik und Ethik des Weisen von Stagira vermittelten und das Material der arabischen Kommentare wie der Werke über Medizin und Naturforschung überlieferten. Die Scholastiker selbst verstanden zu wenig Griechisch, um die Schriften des Aristoteles im Original lesen zu können; die lateinischen Uebersetzungen einzelner Scholastiker aus dem griechischen Urtext erwiesen sich als ungenügend, und so waren sie

darauf angewiesen, den Aristoteles so zu verstehen, wie er von den Arabern und Juden interpretiert wurde.

Neben diesem vermittelnden hatten die Juden aber auch einen selbständigen Einfluß gerade auf jene Blütezeit der scholastischen Philosophie, die im Gegensatz zu den vorhergegangenen Perioden ausschließlich geistlicher und vorwiegend weltlicher Bildung die Kenntnis der irdischen Dinge neben der Theologie verbreitete und zur Geltung brachte. Denn die Scholastiker konnten die arabischen Philosophen oder den Aristoteles für ihre überwiegend theologischen Zwecke durchaus nicht ohne weiteres benutzen; die arabischen Philosophen waren Freidenker und Ketzer, die Fundamentalsätze aufgestellt hatten, welche keine positive Religion anerkennen durfte; Aristoteles' Lehre aber wurde erst durch Maimuni mit der Theologie der Bibel in höherem Sinne ausgeglichen. An Maimuni also konnten die Scholastiker beobachten, wie sie sich jenen Anschauungen der alten Weisen gegenüber zu stellen hatten, die ihren religiösen Ideen widersprachen; von ihm konnten sie eine selbständige Haltung gegenüber der griechischen und arabischen Philosophie lernen. In der Tat läßt sich der Einfluß Maimuni's auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino nachweisen, ebenso wie der Franziskaner Duns Scotus sich von Avicebron-Gabirol und dem Philosophen Ibn Daud beeinflußt zeigt.

Wenn man daher von Albertus dem Großen rühmend sagt, daß er den Aristoteles umgeschrieben, indem er da, wo die Kirche anderer Ansicht ist, wie in bezug auf die Ewigkeit der Welt, die biblische Lehre von der Schöpfung festhielt und die persönliche Seelenunsterblichkeit behauptete, so darf man nicht vergessen hinzuzufügen, daß er gerade diese von Aristoteles abweichenden Lehren von Maimuni empfangen, ja in den wichtigsten Punkten — wie bei der Weltschöpfung und der Prophetie — durch die verkürzte Wiedergabe ganzer Abhandlungen des *Moré* nach der Weise des Mittelalters direkt entlehnt hat. Den Einfluß, den „Rabbi Mose von Aegypten" auf die Führer der scholastischen Philosophie ausgeübt, ist in neuerer Zeit genauer nachgewiesen worden; er erstreckt sich bis auf die Bestimmung des Gottesbegriffes, in dessen Fassung und Beweisen Thomas von Aquino, der nebenbei die Frage philosophisch erörterte, ob die Kirche über das Vermögen der Juden frei disponieren dürfte, dem „Führer der Verirrten", der ihm bereits in lateinischer Uebersetzung vorgelegen, getreulich nachfolgt. Auch die Lehre von dem in der Welt vorhandenen Uebel, die von Thomas auf Leibniz und die neuere Philosophie überging, ist in ihrem Ursprung maimunisch, ebenso wie die scholastische Ethik, die, wenn sie sich über Aristoteles erhob, indem sie an die griechischen Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit

die des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung anknüpfte und so eine höhere Stufe sittlicher Erkenntnis erreichte, doch nur eine klare Unterscheidung benutzt hat, die schon Maimuni, von der aristotelischen Scheidung sittlicher und logischer Tugenden ausgehend, zwischen ethischen und Erkenntnistugenden gemacht hat, welch' letztere die höheren seien und in der Prophetie selbst gipfelten.

Daß die Scholastiker ebensogut wie Maimuni noch einen letzten Rest neuplatonischer Philosophie mit sich schleppten, ohne ihn los zu werden, namentlich ohne die Emanationslehre gänzlich abschütteln zu können, ist sowohl aus den Schriften Alberts, wie aus denen seiner Nachfolger, zumal aber aus der scholastischen Richtung des scharfsinnigen Duns Scotus, des „Doctor subtilis", deutlich zu erkennen. In in diesen neuplatonischen Ideen sind die Scholastiker teilweise wiederum Gabirol nachgefolgt, den sie natürlich nur als Avicebron kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Während aber Albertus Magnus nur in einzelnen von der aristotelischen Lehre abweichenden Anschauungen diesen Neuplatoniker auf sich einwirken läßt, folgt ihm Duns Scotus sowohl in der Annahme einer universellen Materie wie in der Gabirol eigentümlichen Lehre vom göttlichen Willen, die er, der einzige selbständige Denker der Schule, scharfsinnig fortentwickelt hat. Wenn er zwischen dem Notwendigen, das aus dem Wesen der Dinge oder der Vernunft folgt, und dem, was ein Werk der Freiheit und des Willens ist und auch anders sein könnte, unterscheidet, wenn er auch das Natur- und Sittengesetz aus dem Willen Gottes ableitet, indem sich Wille und Wesen nicht widerstreiten, so daß, wenn Gott einmal die Welt will, ihm Gesetze aus seinem ewigen Wesen fließen, so erkennt man in diesen Anschauungen jene neuplatonischen Ideen Gabirol's wieder, die aus dem „Quell des Lebens" in die Scholastik geflossen sind, und die diese wirksam und eigentümlich fortgebildet hat.

So dreht sich auch der Streit der Thomisten und Scotisten vorwiegend um das von Gabirol angeregte Verhältnis der Form zur Materie, daneben freilich auch um subtile dogmatische Bestimmungen. Ja, es wiederholt sich die Erscheinung, die wir bereits in der jüdischen Literatur beobachtet haben, mit geringen Veränderungen auch in der christlichen Theologie jener Periode. In demselben Paris, das den maimunischen Schriften die Scheiterhaufen errichtet hatte, verbot wenige Jahre später eine Synode die Physik und Metaphysik des Aristoteles, und wie die jüdischen Eiferer den *Madda* für wahr und den *Moré* für verdammenswert erklärt hatten, so halfen sich die christlichen Lehrer mit der feinen Unterscheidung, daß eine Lehre theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, und umgekehrt, einer Unterscheidung, die Salomo von Mont-

pellier und seine Genossen wahrscheinlich gebilligt hätten. So begann der Selbstauflösungsprozeß der Scholastik zur selben Zeit, als die Blüte der jüdischen Religionsphilosophie verwelkte, die man füglich als die Amme der Scholastik bezeichnen darf.

* * *

Wie aber das Verbot des päpstlichen Legaten das Studium der aristotelischen Schriften nicht hindern konnte, vielmehr allmählich in Vergessenheit geriet, so vermochte auch der Bann der Rabbinen die Verbreitung der maimunischen Ideen und Werke nicht aufzuhalten. Auch sie brachen sich siegreiche Bahn, in stetigem Kampfe wahrscheinlich, von dessen späteren Phasen nur wenig Zuverlässiges bekannt geworden, doch aber mit überzeugender Gewalt.

So vergehen mehr denn fünfzig Jahre, ehe der Streit zum zweiten Mal das jüdische Lager in zwei große feindliche Hälften spaltet, fünfzig Jahre, in denen die Philosophie der Aufklärung einerseits, die Geheimlehre der Mystik andererseits große Fortschritte gemacht haben, innerhalb welcher das Verhältnis zwischen beiden aber doch eine merkliche Verschiebung erhalten hat. Denn es erscheint als eine der bemerkenswertesten Tatsachen in der zweiten Phase des Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen, — der deshalb im Zusammenhang zu betrachten ist, so daß die vermittelnden Uebergänge ausgeschieden und gesondert vorgeführt werden müssen, — daß nun auch die Vertreter des Herkommens sich von den Ideen Maimuni's wesentlich beeinflußt zeigen, und daß sie gegen seine wachsende Autorität nicht mehr mit denselben Waffen anzukämpfen wagen wie ihre Vorgänger. Auch das Objekt des Angriffs selbst ist vielfach ein anderes; der Kampf richtet sich jetzt gegen die Ausschreitungen der philosophischen Richtung und mehr gegen die Schüler als gegen den nun allgemein verehrten Meister.

Etwa zu derselben Zeit, als der erste Streit sein trauriges Ende mit der Verbrennung der Maimuni'schen Schriften erreicht hatte, wurde zu Barcelona Salomo b. Abraham ibn Adret (RaSchBA) (c. 1235—1310) geboren, der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts nahezu die maßgebende Stellung einnehmen sollte, die einst Maimuni besessen. Aus der Schule Jona Gerondi's und Nachmani's hervorgegangen, neigte er sich natürlich der von diesen beiden Lehrern vertretenen talmudischen Richtung zu, innerhalb welcher er aber später seine Lehrer überragte. Schon in jungen Jahren galt Salomo ibn Adret als ein angesehener Gesetzeslehrer; im Alter war er die erste Autorität des zeitgenössischen Judentums.

Demzufolge richtet seine wissenschaftliche Tätigkeit sich natürlich zunächst auf die Beantwortung von rituellen Anfragen, auf die Erteilung von Responsen. Salomo ibn Adret erscheint als der erste spanische Gesetzeslehrer, von dem umfangreiche Gutachtensammlungen vorliegen. Von seinen Responsen sind etwa 6000 in fünf Teilen erhalten, die aber nur zur Hälfte gedruckt sind. Sie bilden nach dem Urteil erfahrener Kenner den Kulminationspunkt der Responsenliteratur und erstrecken sich über philosophische und ethische sowohl wie über exegetische und praktische Themata. Die Exegese und die Ethik sind von demselben Geist durchweht wie die Nachmani's; namentlich tritt in den ethischen Entscheidungen ein von tiefer Sittenreinheit getragener Charakter hervor. Der Philosophie steht Salomo ibn Adret nicht gerade ablehnend, aber auch noch weniger zustimmend gegenüber; so wie er Maimuni schätzt und verehrt, so liebt er Nachmani. Natürlich sucht er eine Vermittelung zwischen den divergierenden Richtungen herzustellen.

Zu der Kabbala verhält er sich in ehrfurchtsvoller Entfernung und räumt ihr auf Theorie und Handlung keinen Einfluß ein; von der anderen Seite vermeint er, „die Forschung sei, so sie die Grundlagen des Glaubens bedrohe, einzudämmen". Im ganzen war die Richtung Salomo's eine konservative, ohne daß er jedoch in den Fanatismus oder den Aberglauben seiner Zeitgenossen verfallen wäre. Er scheut sich keineswegs, Widersprüche in der Bibel durch die Verschiedenheit des Ausdrucks, durch variierende Lesarten zu erklären. Er nimmt aber auch nicht den geringsten Anstand, da, wo sich die Wege der Philosophie und der Tradition scheiden, unbedingt der letztern zu folgen. Ueber die in einem seiner Werke aufgestellte Behauptung, die Welt werde einst aufhören, befragt, antwortet er wie folgt: „Wohl mag die philosophische Forschung die Unvergänglichkeit der Welt behaupten; es ist ihr deshalb nichts anzuhaben, sie ist frei, in ihrem Gang nicht gebunden; wir aber haben die Tradition zur Seite und finden in ihr die berufene Leiterin. Uebrigens sollte auch die philosophische Forschung, soweit sie ihre Beweise aus der Natur holt, bescheiden zu Werke gehen und sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt bleiben. Vermögen wir etwa die Ursache der Eigenschaften des Magnets zu ergründen, durch die er von fern Eisen anzieht und das von ihm angezogene Eisen nach dem Nordpol inkliniert? Würde man dieses Aristoteles erzählt haben, er hätte es für eine Fabel gehalten, und doch zeigt die Erfahrung dessen Wirklichkeit; sollte also nicht die Forschung mit etwas weniger Zuversichtlichkeit auftreten? Wir aber wollen uns um so mehr der Leitung der Tradition anvertrauen, als die Schrift sich zuweilen bildlich erklären läßt und manche ihr widersprechende

philosophische Meinung durch Umdeutung in ihr gefunden werden kann, die Tradition dagegen klar und unverblümt spricht. So die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele: was aus der Vision Hesekiel's für sie gefolgert wird, kann als Bild erklärt werden und ist nicht beweisend. Auch die hierfür von den Lehrern aus der Schrift gebrachten Beweise sind nur Anlehnungen, Anknüpfungspunkte. Die Tradition allein hat uns seit undenklicher Zeit die Unsterblichkeit gelehrt!"

Der Freimut, mit dem Adret seine Ueberzeugung ausspricht, sticht vorteilhaft ab von der Sprache der Zionswächter, die zuerst gegen die Philosophie zu Felde zogen. Nach der praktischen Seite erstrecken sich seine Responsen über alle Gebiete des Rituellen, des Zivil- und Eherechts, der Gemeinde- und politischen Verhältnisse. Seine Entscheidungen sind von Klarheit und Geistesschärfe. Und diese Vorzüge sind auch seinen demselben Studienkreise angehörigen *Chidduschim* zu verschiedenen Talmudtraktaten und namentlich den dem gleichen Bedürfnis entsprechenden Codices nachzurühmen, die Salomo ibn Adret auf diesem Gebiete unbedingt neben die Meister des halachischen Studiums stellen, wenn auch die Richtung, die er einschlägt, eine gänzlich verschiedene ist. Der Kodex des Salomo ibn Adret, der sich ursprünglich über das ganze Gebiet der Halacha erstrecken sollte, führt den Titel *Thorath hab-Bajith* (Die Lehre des Hauses); er umfaßt nur die Speise-, Sabbath- und die Reinigungsgesetze der Frauen. Das Werk bildet einen neuen Ausgangspunkt für die Kodifikation des Ritualgesetzes und dadurch einen Gegensatz zu dem Kodex Maimuni's, in dem ausschließlich die Systematisierung vorwaltet, während hier die geistreiche Entwickelung in den Vordergrund tritt. Die Arbeit, die sich aber auch zu ihrem Vorteil von den Codices der Thosaphistenschule unterscheidet, ist um so bedeutender, als sie sich kaum auf die Leistungen von Vorgängern stützen konnte. Salomo b. Adret ging mit umfassender Gelehrsamkeit und Logik zu den Quellen zurück, führte die verschiedenen Lehrmeinungen vor und verarbeitete so den ganzen Literaturstoff mit übersichtlicher Klarheit, indem er schließlich aus seinem eigenen Geist und Wissen Schlaglichter auf den Gegenstand fallen ließ, so daß die endgültige Norm vor den Augen des Lesers gleichsam von selbst sich entwickelt und Gestalt annimmt. Während der Kodex Maimuni's mit der Autorität des Machtgebots auftritt, da er keine Quellen nennt, ist der des Salomo Adret überzeugend und motivierend; während jener große Gelehrsamkeit voraussetzt und ohne diese kaum zu benutzen ist, normiert und belehrt der Kodex des andern zugleich, indem er den Schüler durch die Architektonik seines „Hauses" gewissermaßen zum Mitarbeiter an dem Bau der einzelnen Teile macht.

Auch dieser Kodex wurde von zeitgenössischen Lehrern einer heftigen Kritik unterzogen. Namentlich war es Ahron b. Joseph ha-Levi in Toledo, ein Schüler Nachmani's und ein gelehrter Forscher, dessen Novellen zum Talmud mit Recht großes Ansehen genossen, der unter dem Titel *Bedek hab-Bajith* (Die Schäden des Hauses) das Werk des Salomo ibn Adret in einer scharfen kritischen Untersuchung widerlegte, indem er Abschnitt für Abschnitt desselben verfolgte und überall, wo es ihm im Interesse der Normierung der Halacha geboten schien, seine gegnerischen Ansichten ruhig und gemessen vortrug. Demselben Schriftsteller wird auch — aber sicher mit Unrecht — ein Kompendium der jüdischen Gesetzeskunde beigelegt, das unter dem Titel *Sepher hach-Chinnuch* (Buch der Vorbereitung) bekannt geworden und in späterer Zeit zu großer Popularität gelangt ist. Es ist wohl am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, vielleicht von einem gleichnamigen Autor, zum Zweck der religiösen Jugendbelehrung abgefaßt worden und hat dann später auch in den Kreisen Verwendung gefunden, welchen tiefergehende wissenschaftliche Kenntnisse wohl fern lagen. Zur Anleitung der Jugend werden in dem Buche die 613 Ge- und Verbote als Grundlage der Belehrung genommen, an die sich dann in frischem, natürlichem und warmem Ton gehaltene Erläuterungen knüpfen, die die Zahl und das Wesen der Gesetze, deren wahre Gründe — meist nach Maimuni und Nachmani — sowie die für die praktische Ausführung geltenden halachischen Normen und schließlich den Geltungsbereich der Gesetze erörtern. Eine darüber hinausgehende Bedeutung hat das anspruchslose Buch nicht; nur durch den Umstand, daß es irrtümlicherweise dem berühmten Ahron ha-Levi zugeschrieben worden, hat man ihm erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet, da dieser allenthalben als Talmudlehrer gefeiert und als ebenbürtiger Gegner des Salomo ibn Adret angesehen wurde.

Salomo ibn Adret ließ sich aber durch die Kritik dieses Gegners nicht einschüchtern. In einer neuen Schrift *Mischmereth hab-Bajith* (Die Wacht des Hauses) widerlegte er in gereizter Weise und mit dem vollen Selbstbewußtsein des gefeierten Gesetzeslehrers die Einwendungen des Ahron ha-Levi, den er ziemlich geringschätzig behandelt. Wohl mochte auch seine Stellung innerhalb der Judenschaft Salomo ibn Adret zu einer so stolzen Haltung berechtigen; es ergingen an ihn Anfragen aus Asien und Afrika, aus dem Elsaß, aus Deutschland, aus Mähren und Ungarn, aus Portugal, Frankreich und Spanien; mit Recht ist man heute über solche Verbindungen zu damaliger Zeit des erschwerten Verkehrs nicht wenig erstaunt. Diese Stellung aber erforderte natürlich auch oft ein entschiedenes Hervortreten, wo es dem bedrohten Glauben innerhalb oder außerhalb des Judentums galt. In der reichen polemischen Literatur

gegen den Islam zunächst, dann aber auch gegen die das Judentum anfeindende Kirche, steht Salomo ibn Adret in erster Reihe. Es klingt in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß sein nur in Bruchstücken und Exzerpten noch vorhandener Kommentar zu den Haggadoth *Chiddusche Haggadoth*, nach diesen zu schließen, polemischen Zwecken diente und sowohl die Gegner der Haggada innerhalb des Judentums, wie die außerhalb desselben, vornehmlich aber die beiden gefährlichsten Feinde, den Dominikaner Raymund Martin und dessen Werk *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, sowie den Konvertiten Alfonso de Burgos und seine judenfeindliche Schrift *Liber bellorum Dei* bekämpfen sollte. Den einen wurde der tiefere Sinn der Haggadoth erklärt, die Ibn Adret in keinem Fall bloß wörtlich aufgefaßt wissen will, den anderen wurde die Unhaltbarkeit ihrer gerade auf solche haggadische Stellen sich stützenden Argumente gegen das Judentum nachgewiesen. Noch entschiedener tritt seine Polemik in einer Streitschrift: *Ma'amar al-Jischmaël* gegen einen mohammedanischen Schriftsteller zutage, der in seiner Darstellung der Religionen das Judentum und die Bibel insbesondere geschmäht hatte.

Nichtsdestoweniger war Ibn Adret durchaus kein streitbarer, sondern im Gegenteil ein friedfertiger Gelehrter. Nur wenn ihm der Kampf im Interesse des bedrohten Glaubens aufgedrängt wurde, ging er ihm nicht aus dem Wege. Sonst erscheint er eher als ein Mann der Vermittelung, der die Lehre natürlich über alles stellt, dem aber auch die Wissenschaften „Salbenmischerinnen und Gewürzbereiterinnen" sind, und der, ein treuer Sohn der spanischen Kultur, an dem Wohlgeruch ihrer Salben, an dem Duft ihrer Würzen sich gern erlabt, der die Philosophie nicht verachtet, der auch den Verstand nicht frischweg zugunsten der neuauftauchenden mystischen Erregung beiseite schiebt, ja, der sogar selbst auch der Poesie huldigt, und von dem ein in biblischem Stil und edler Sprache gehaltenes Gebet noch vorhanden ist, das man „eine Art Königskrone" in Anlehnung an die berühmte Hymne Gabirol's genannt hat. Salomo ibn Adret war also keineswegs der Mann, der einen Glaubenskampf innerhalb der jüdischen Gemeinde angefacht hätte. Erst, als er dem Andrängen seiner Freunde und Anhänger nicht mehr widerstehen konnte, entschloß er sich dazu, der philosophischen Richtung gegenüber Stellung zu nehmen und den Streit für die Tradition von neuem zu beginnen.

Zum Verständnis dieser zweiten und letzten Kampfesphase dürfte es aber notwendig sein, auf die Vorgänge im Lager der sogenannten maimunischen Partei Rücksicht zu nehmen und auch die hervorragenden Vertreter dieser Richtung in verschiedenen Ländern kennen zu lernen, die das Erbe der ersten Kampfes-

generation nach dem Tode des Meisters angetreten hatten. Vor allem waren es zwei Schriftsteller der freisinnigen Richtung, die den Zorn der Gegner herausforderten und den Beginn des Kampfes nach fast fünfzigjährigem Waffenstillstand provozierten: Jakob b. Abba Mari und Levi b. Abraham.

Jakob b. Abba Mari b. Simson b. Anatoli (1232), der noch in die vorige Generation hinüberragt, ist eine der interessanteren Erscheinungen der jüdischen Literatur. Aus der Provence gebürtig, Schwiegersohn des bekannten Uebersetzers Samuel b. Tibbon, wanderte er früh nach Neapel, und zwar an den Hof des Kaisers Friedrich II., der ihm ein Jahrgehalt aussetzte und durch ihn Uebersetzungen aristotelischer Schriften anfertigen ließ. Dort — und auch schon früher in Narbonne — hat er eine Anzahl astronomischer und philosophischer Uebersetzungen vollendet, insbesondere die des Almagest nach dem Arabischen, der mittleren Kommentare von Averroës zu Aristoteles' Isagoge, der Kategorien u. s. w. Die Vermutung liegt nahe, daß die aristotelischen Schriften, welche der kaiserliche Astrolog Michael Scotus zu jener Zeit übersetzte, mit Hilfe Abba Mari's (Andreas?) aus dem Arabischen in das Lateinische übertragen wurden. Michael Scotus war ein Freund Abba Mari's, der jenen seinen einzigen Lehrer neben Samuel b. Tibbon nennt und als solchen innig verehrt.

Es ist begreiflich, daß Abba Mari auf dem maimunistischen Standpunkt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie sich stellte und diesen allenthalben lehrte. Die Art und Weise freilich, wie er die maimunistischen Ideen fortentwickelte, nämlich durch philosophische Allegorie, welche in flachen Rationalismus ausarten mußte, war wenig fruchtbar und gewiß nicht im Geist des Meisters, den er überschwänglich den Propheten gleich stellte. In seinem Hauptwerk: *Malmad hat-Thalmidim* (Leitfaden für Schüler), das erst vor etlichen Jahren erschienen und das aus exegetischen Vorträgen zu den einzelnen Perikopen des Pentateuchs besteht, spielt diese philosophische Allegorie, welche das lebenskräftige Wort der Schrift verwässert, die Hauptrolle. Seine Erklärung der drei Stockwerke in der Arche Noah's, die er als die drei Gruppen des menschlichen Wissens — die exakten Wissenschaften, die Physik und Metaphysik — deutet, genügt, um den Geist dieser Exegese zu veranschaulichen, die aber nichtsdestoweniger in der Provence viele Verehrer und eifrige Sabbathleser fand.

Einen Gewinn für die Schriftauslegung oder die Moralphilosophie bietet das Werk nach keiner Richtung, höchstens ein literarhistorisches Interesse, da Abba Mari keinen Anstand nimmt, von christlichen Forschern, insbesondere aber von seinem scholastischen Freund Michael Scotus exegetische Erklärungen aufzunehmen, die er jedes-

mal genau zitiert, um sich nicht mit fremden Federn zu schmücken, da er nichtsdestoweniger gegen Islam und Christentum, vornehmlich gegen das Mönchswesen, den Wunderglauben und die Missionslehre desselben eifrig polemisiert, und da er schließlich seinen hohen Beschützer durch verschiedene in dessen Namen mitgeteilte Erklärungen, — von denen die über den Grund, warum nur von Haustieren und nicht von Tieren des Waldes Opfer gebracht werden konnten, die interessanteste ist, — also einen Kaiser in den Kreis biblischer Schriftausleger einführt.

Auch ein anderer Gelehrter, der Arzt Jehuda b. Salomo Kohen ibn Mosca aus Toledo (1256), korrespondierte mit dem „Philosophen" Friedrich, dem letzten Hohenstaufenkaiser; er verfaßte ein enzyklopädisches Werk auf aristotelischer Grundlage: *Midrasch hach-Chochma* (Lehre der Weisheit) in Toscana arabisch und übersetzte es dann selbst ins Hebräische. Im Anhang zu diesem Werk finden sich die Fragen des kaiserlichen Philosophen und seine eigenen Antworten, über die sich der Kaiser sehr gefreut haben soll. Später kam er selbst an den Hof des Monarchen. Derselbe Jehuda übersetzte ein berühmtes astronomisches Werk von Ali ibn Ridjal auf Befehl Alfons X. ins Spanische.

Mehr noch als Jakob b. Abba Mari war der zweite Vertreter der philosophischen Richtung den Frommen ein Anstoß, Levi b. Abraham aus Villefranche (1259—1316), der Sproß einer gelehrten Familie, der im Talmud wie in der Philosophie gleich bewandert war und Maimuni wie Ibn Esra als die Leitsterne seines Schaffens betrachtete. Schon in seiner ersten Schrift *Batté han-Nephesch wehal-Lechaschim* (Riechfläschchen und Amulette), einem Lehrgedicht über die verschiedenen Gegenstände der Tätigkeit des menschlichen Geistes und alle ihm bekannten Wissenschaften, tritt sein freier Sinn klar zutage. Der poetische Wert des Gedichts, das in zehn Gesängen und 1846 auf demselben Reim auslaufenden Versen — entsprechend dem Zahlenwert des Titels — über den Ursprung der Philosophie, der Physik, Metaphysik und Moral in der Weise der arabischen Peripatetiker handelt, mag ein wenig erheblicher sein, der historische Wert ist jedenfalls bedeutender, da durch das Gedicht eine Kenntnis des Fortschritts in den philosophischen Zeitanschauungen des ersten nachmaimunistischen Jahrhunderts wohl am zuverlässigsten zu erlangen sein müßte.

Daß auch Levi b. Abraham vor allem Maimuni verehrt, ist begreiflich. Ebenso, daß er Samuel ibn Tibbon hochschätzt und mit dessen Sohn Mose in inniger Freundschaft lebt. Von diesem angeregt, schrieb er sein großes Werk *Liwjath Chen* (Kranz der Anmut), eine Art Enzyklopädie der Wissenschaften in zwei großen Abteilungen, die auch im Manuskript nicht mehr vollständig vor-

handen ist. Nach den handschriftlichen Resten, die in verschiedenen Bibliotheken zerstreut sich befinden, zerfiel es in zwei Teile, die nach den salomonischen Tempelsäulen Jachin und Boas genannt waren. Die Pforte Jachin öffnet den Weg zu fünf Wissenschaften: zur Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Physik und Metaphysik. Die zweite Abteilung, Boas, behandelt nur die religionsphilosophischen Fragen der Prophetie, der Geheimnisse des Gesetzes und des Schöpfungswerks, und zwar in durchaus rationalistischer Weise. Seine Ansichten über die Offenbarung, über die Wunder, die Prophetie, über die Art des Talmudstudiums mußten in jener Zeit natürlich Widerspruch finden und Aergernis erregen, zumal, da Levi b. Abraham allenthalben Gönner, Freunde und Schüler gefunden hatte. Es ist aber charakteristisch für die Zeit, daß von allen symbolischen Deutungen und rationalistischen Auslegungen Levi's hauptsächlich eine sehr nüchterne und wenig schlagende Erklärung das größte Mißfallen und den Zorn der Frommen erregte, die die talmudische Erzählung von den zwei Buchstaben — Mem und Samech — der steinernen Bundestafeln betraf, welche durch ein Wunder nicht herausfielen. Levi b. Abraham machte dazu die schüchterne Bemerkung, es dürfte wohl ein kleines Häkchen sie festgehalten haben. Sollte man es wohl glauben, daß in jener Zeit diese natürliche und wenig geistreiche Wundererklärung soviel böses Blut machte, daß der arme Gelehrte, darob verfolgt und gehetzt, noch in seinen alten Tagen den Wanderstab ergreifen mußte, und des Unglaubens wie der Ketzerei beschuldigt wurde?

Freilich die Gegner der Philosophie waren damals noch nicht stark genug, um selbständig vorgehen zu können; sie bedurften der Unterstützung hervorragender talmudischer Autoritäten, die sie aber vorläufig weder in Spanien noch in der Provence finden konnten. Zudem war in dieser zweiten Phase des großen Kampfes das geistige Uebergewicht entschieden auf der Seite der freisinnigen Anhänger Maimuni's und der Vertreter der aristotelischen Philosophie. Zu diesen gehörten in beiden Ländern auch einige Männer, die, noch ehe die Einzelheiten des erneuten Kampfes geschildert werden, in ihrer geistigen Bedeutung vorzuführen sind.

Unter ihnen nimmt Schemtob b. Joseph Palquera (1260), ein Spanier, den ersten Rang ein. Er ist einer der fruchtbarsten Schriftsteller des dreizehnten Jahrhunderts, der fast das ganze Gebiet des Wissens jener Zeit beherrscht und für die maimunischen Ideen in zahlreichen Schriften eintritt, die zum Teil gedruckt, zum Teil noch handschriftlich vorhanden sind. Als Jüngling schon schreibt er eine Abhandlung über das Verhalten des Körpers und der Seele, eine ethische Schrift *Zori haj-Jagon* (Balsam des Kummers) über die Resignation und die Kraft der Seele im Unglück, sowie

einen Dialog zwischen einem Anhänger der Philosophie und einem Vertreter der Tradition, *Iggereth haw-Wikkuach*, die Uebereinstimmung der Religion mit der Philosophie betreffend und einer Schrift des Averroës ähnlich. Demselben Kreise gehören auch seine meisten späteren Arbeiten an, von denen nun die folgenden Werke noch irgendeine Bedeutung haben: *Sepher ham-Maʿaloth* (Buch von den Graden) über die verschiedenen Stufen menschlicher Vollkommenheit, *Sepher han-Nephesch* (Buch von der Seele), eine allgemein faßliche Psychologie nach den Lehrsätzen der arabischen Peripatetiker, *Moré ham-Moré*, ein Kommentar zu den religionsphilosophischen Stellen des maimunischen Werkes, der für das Studium der arabischen Philosophie von großem Nutzen ist, hauptsächlich aber *Sepher ham-Mebakkesch* (Buch des Suchenden), ein didaktischer Roman in eleganter Reimprosa, in dem der Gedanke durchgeführt wird, daß das philosophische Wissen höher denn jedes andere zu schätzen sei, und, außer einer Schutzschrift für Maimuni in dem alsbald neu entbrennenden Kampfe, noch die Auszüge aus dem „Quell des Lebens", durch die Palquera Gabirol's Andenken in jüdischen Kreisen überhaupt erhalten hat, endlich eine Zusammenstellung der Lehrmeinungen der Philosophen, in der er die aristotelischen Anschauungen aus der Physik und Metaphysik verständnisvoll gesammelt und dargestellt hat.

Palquera ist ein rechter Popularphilosoph; als solcher hat er jedoch nicht abzuleugnende Bedeutung und ein gewisses Geschick, die Goldbarren der Philosophie in gangbare Münze umzusetzen. Wer bei ihm originelle Gedanken suchen wollte, der befände sich auf dem Irrweg; wer dagegen mit seinem „Suchenden" nach einer Einführung in das Studium der arabisch-jüdischen Philosophie begehrt, der findet in seinen Schriften reichliche Anregung und mannigfache Belehrung. Die nüchterne Reflexion, mit der er die höchsten Fragen der Wissenschaft und des Glaubens behandelt, wirkt allerdings nicht gerade anziehend; sie ist aber die Mode der Zeit und entspricht dem Bildungsideal, das er in seinem Makamen aufgestellt hat. Ein wißbegieriger Scholar wendet sich darin an die Meister der Wissenschaft, Bildung und Frömmigkeit, und läßt sich von ihnen über das Wichtigste auf jedem Gebiet Aufschluß erteilen, um danach sein Urteil zu bilden und das Wissenswürdigste sich anzueignen. Er wendet sich natürlich zuvörderst an einen Philosophen, der ihm auseinandersetzt, daß die Pflege der Wissenschaft nicht bloß erlaubt, sondern von der Religion sogar geboten sei, und der ihm die folgende für die Zeitbestrebungen charakteristische Studienordnung vorschlägt:

„Zuerst soll man die schriftliche und nachher die mündliche Lehre, den Kommentar der erstern, erlernen. Heutzutage genügt es jedoch, die *Halachoth*

des Alfâsi und die Schriften Maimuni's, *Mischné Thora* und den Kommentar zur Mischna, zu studieren. Dies genüge zur Bildung des religiösen Urteils in zweifelhaften Fällen. Hat man aber Zeit, so ist es gut, die Mischna selbst und ihre Erklärung, den Talmud, vorzunehmen, da sie den Geist schärfen und empfänglich machen; dies aber rate ich dir: Verbringe deine Tage nicht mit dem Aufwerfen von Fragen und dem Haschen nach Antworten, wie es so viele tun, die oft eine ganze Nacht mit dem Studium einer einzigen Halacha zubringen, und wenn man sie am Morgen nach dem Inhalt fragt, dann wissen sie nichts zu antworten. Nach dem Studium der Lehre befasse dich mit den Wissenschaften, und zwar zunächst mit denjenigen, welche die Vorbereitung für die Physik und Metaphysik bilden, dann wirst du es verstehen, gottesfürchtig zu sein und wirst Gott begreifen."

In der Tat studiert nun der wißbegierige Schüler fünf Jahre die Bibel, die Mischna und den Talmud. Dann trennt er sich von diesem Weisen, um bei einem anderen Gelehrten die exakten Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Optik, Musik und Astronomie, jede Wissenschaft ein Jahr lang, und bei einem dritten Logik und Physik drei Jahre lang zu studieren. Der Suchende will aber in der Erkenntnis immer vorschreiten und auch die metaphysischen Probleme studieren. Er drängt in seinen Lehrer; dieser verweist ihn auf die aristotelische Metaphysik, lehnt es jedoch ab, ihn in dies Studium einzuführen, das nicht jeder zu fassen vermöge. Der Suchende begreift dies sehr wohl; er ist eben kein faustischer Baccalaureus, der rasch vorschreitet „im eigensten Entzücken — das Helle vor mir, Finsternis im Rücken"; allerdings hat ihm auch kein Mephisto den teuflischen Rat gegeben, „vor allen anderen Sachen" sich „an die Metaphysik zu machen"; er begnügt sich in dem Spruch Salomonis: „Die Ehre Gottes verlangt, das Wort zu unterdrücken", den Grund für das Geheimnis dieser Wissenschaft zu finden und zieht vergnügt von dannen. So schließt dieses Werk, das bei aller Trockenheit, gleich den übrigen Schriften des Verfassers, ein volles Verständnis für den Wert der Wissenschaft und einen edlen Eifer für die Bildung seiner Glaubensgenossen bezeugt.

Selbständiger, wenn auch nicht gerade bedeutender als Palquera, der auch biblische Kommentare geschrieben, die jedoch verloren gegangen, ist sein Zeitgenosse Isaak Albalag, der gerade in der Epoche des Kampfes die rationalistischen Ideen durch seine Schriften verbreitet zu haben scheint. Seine Lehre, daß „die Bibel Lohn und Strafe verheiße, sei bloß der Schwachen willen, der Philosoph bedürfe solcher Verheißungen nicht", weist schon auf den geistigen Standpunkt des Mannes hin, dessen Methode des Philosophierens genau der der scholastischen Doktoren seines Zeitalters entspricht. Wenn jene lehrten, daß eine Idee zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, so behauptete dieser denselben Zwiespalt von Wissen und Glauben, indem er in seiner Ueber-

setzung und Bearbeitung des *Makaçid al-Filasifa* (Die Tendenzen der Philosophie) von Ghazzâli unter dem hebräischen Titel *Thikkun haph-Philosophim* (Anordnung der Philosophen) rundweg erklärte, daß er als Philosoph von etwas überzeugt sein, als Jude aber an das Gegenteil glauben könne! Ja, Albalag ging noch weiter; er suchte neben seinem seichten Rationalismus auch die Mystik in konsequenter Durchführung seines Denkprogramms als eine traditionelle Geheimlehre zu verteidigen, deren richtiges Verständnis im Laufe der Zeiten leider abhanden gekommen sei, und an der er nichts als die Methode der Buchstaben- und Zahlendeutung zu tadeln hat. Daneben aber soll er von der Verbindlichkeit der biblischen Gesetze in wenig respektvoller Weise gesprochen und geschrieben, ja, sogar die Zeitlichkeit der Schöpfung geleugnet haben, so daß er später als „Ketzer und Abtrünniger" verdammt wurde. Das einzige Verdienst, welches Albalag — nach den spärlich vorhandenen Resten seines Geistesschaffens zu urteilen — etwa zuzuschreiben wäre, möchte die Erkenntnis von dem nun einmal vorhandenen Zwiespalt von Wissen und Glauben sein, dem er unverhohlen Ausdruck gibt, anstatt ihn, wie die anderen, mühsam zu vertuschen. Er gesteht selbst mit einsichtsvoller Klarheit sein Unvermögen ein, diese große Kluft zu überbrücken.

Auf dem Standpunkte der Vermittelung standen auch die meisten freisinnigen Schriftsteller der Provence, unter denen in dem neu entbrannten Kampfe besonders Jakob b. Machir (1303) aus der Familie der Tibboniden (Prophatius) eine hervorragende Rolle spielt. Er war Arzt in Montpellier und ein angesehener philosophischer wie astronomischer Schriftsteller. Den Traditionen seiner Familie getreu übersetzte auch er mathematische und philosophische Schriften aus dem Arabischen; zudem hat er selbst mehrere schätzbare astronomische Abhandlungen, die dann ins Lateinische übertragen wurden, verfaßt. Von seinen Uebersetzungen werden die der aristotelischen Logik und der Tiergeschichte nach Averroës, der „Elemente" von Euklid, der „Sphären" von Autolykos und des „Globus" von Costa b. Luca besonders hervorgehoben; von seinen selbständigen Leistungen sind der *„Almanach"*, astronomische Tafeln enthaltend, sowie eine Abhandlung über Quadranten (Quadrans judaicus) bekannt geworden. Jakob b. Machir war trotz seiner Gelehrsamkeit und seines hohen Ansehens ein bescheidener Mann; er erklärt in seiner Einleitung zu Euklid's „Elementen" ausdrücklich, daß sein einziges Bestreben dahin gehe, von den Glaubensgenossen „die Schmach abzuwälzen, daß sie aller Wissenschaft bar seien." Und derselbe Mann, dessen astronomische Beobachtungen über die Abweichungen der Erdachse von einem Kopernikus später zur Grundlage neuer Forschungen gemacht wurden, bekennt, daß

er nicht ohne Zagen an die Arbeit gegangen, da er bei sich wohl wußte, daß er „kein Wissen besitze und daß auch seine Kenntnis des Arabischen eine sehr mangelhafte sei".

Solche Bescheidenheit ist im jüdischen Literaturkreise jener Epoche nichts Ungewöhnliches. Mochte sie nun auch durch die keineswegs günstige politische Lage der Juden hervorgerufen sein, genug, sie ist vorhanden und spricht sich in vielen Schriften deutlich aus, die nicht unmittelbar auf der Grundlage der jüdischen Religionswissenschaft beruhen. Aber auch da ist sie kein fremder Gast; ja das stolze Gefühl des Selbstbewußtseins, das große Geister ziert und kleine verächtlich macht, ist in der hebräischen Literatur des Mittelalters nicht gerade oft anzutreffen. Zu der Zeit, da der Kampf der Meinungen die jüdische Gemeinde in zwei große Heerlager teilt, ist neben Salomo b. Adret der gelehrteste Vertreter des Talmudstudiums Menachem b. Salomo Meïri (Maestro Vidal, 1249—1306). Aber dieser nimmt aus seiner Stellung als Rabbiner zu Perpignan nur einmal Veranlassung, in den Streit einzutreten, der ja nicht nur von den Berufenen geführt wird, und in dem sein Wort autoritative Geltung gehabt hätte. Seine Bescheidenheit ist auch aus seinen literarischen Leistungen, die sich auf Bibelexegese und Taldmudstudium erstrecken, herauszulesen. In seinen Bibelkommentaren, von denen die zu den Psalmen und Sprüchen erhalten sind, schlägt er die natürliche Methode der Schrifterklärung ein, die gleich weit von den damals beliebten Richtungen des Rationalismus und der Mystik entfernt ist; gezwungene Schriftbelege lehnt er mit Entschiedenheit ab und den Aberglauben seiner Zeit verdammt er trotz der Autoritäten, auf die sich dieser berufen konnte. Wichtiger jedoch als seine biblischen Kommentare sind seine talmudischen Schriften, von denen das Hauptwerk *Beth hab-Bechira* (Haus der Wahl), den ganzen Talmud umfassend, mit einer literarhistorisch wertvollen Einleitung, teilweise im Druck erschienen ist. Meïri schlägt den von Maimuni angebahnten Weg mit Erfolg ein; seine Kommentare zeichnen sich durch methodische Anordnung und wissenschaftliche Auffassung aus; sein Stil ist im Gegensatz zu dem Bombast der Phrase oder dem Mischidiom, das die hebräische Literatur jener Zeit kennzeichnet, einfach und deutlich. Auch ein masoretisches Werk, *Kirjat Sepher*, ist von Meïri noch vorhanden. Es ist begreiflich, daß ein solcher Mann, dem vor allem Maß und Takt nachgerühmt werden, alles Seltsame und Wunderbare nur mit Mißtrauen betrachtete, daß er den Erschwerungen, die rigorose Lehrer seiner Zeit aufbürden wollten, mildernd gegenübertrat, sowie daß er es schließlich vorzog, seinen Studien zu leben als in den Streit der Meinungen und Parteien einzutreten.

Den strikten Gegensatz zu der ruhigen und methodischen Weise dieses Mannes bietet der Führer der gegnerischen Bewegung, Abba Mari b. Mose (Astruc de Lunel), aus einer angesehenen Familie der Provence stammend. Aber auch er ist schon von den großen Ideen der maimunischen Forschung beeinflußt; ja, wenn man den mächtigen Fortschritt dieser Ideen innerhalb eines Jahrhunderts in zwei Individualitäten vergegenwärtigen will, so darf man nur die Vorstreiter im Kampf gegen Maimuni: Salomo b. Abraham, Abba Mari b. Mose, beide in Montpellier lebend, und Simon b. Joseph — En Duran de Lunel genannt — in ihren Angriffen und Forderungen gegenüberstellen. Während der erstere direkt gegen Maimuni seine Angriffe richtet und keinen Pakt mit der Philosophie kennt, sind beide andere Verehrer des Meisters, dessen leitende Ideen sie in sich aufgenommen und, etwa in der Weise Nachmani's, mit ihren religiösen Anschauungen vereinigt haben. Ihr Zorn richtet sich aber vornehmlich gegen die Ausschreitungen der Zeitphilosophie, gegen den flachen Rationalismus, gegen die seichte Allegorisierungsmethode, die alle Blüten des religiösen Lebens knickte. Es wäre also ungerecht, diesen erneuten Kampf nur als gleichartige Fortsetzung des ersten zu betrachten und seine Streiter als wissensfeindliche Dunkelmänner anzusehen, die Bildung und Philosophie kurzweg hätten vernichten wollen. Daß sie in der Hitze des Kampfes über ihre ursprünglichen Anschauungen hinausgingen und sich zur Verketzerung der Philosophie herbeiließen, wird erst dann erklärlich, wenn man hört, daß und wie die rationalistische Partei in Synagoge und Schule ihre Ideen verbreitete und die Grundsätze des Judentums zu blassen Schemen verflüchtigte. Die Kunde von einer derartigen Strömung in Südfrankreich war es auch, die Abba Mari veranlaßte, sich mit seinen Gesinnungsgenossen an die größte talmudische Autorität, an Ibn Adret, um Rat und Hilfe zu wenden. Es entspann sich nun ein lebhafter Briefwechsel für und wider, den Abba Mari in einem großen Werk *Minchath Kenaoth* (Opfer des Zorns) gesammelt und so der Nachwelt die wertvollen Akten jenes großen Prozesses erhalten hat.

Nach den bis jetzt veröffentlichen Urkunden jener Bewegung zu schließen, waren es in dieser zweiten Kampfesphase vornehmlich „die rationalistische Predigt“ und die „allegorische Schriftauslegung“, um die sich der Streit drehte. Die erstere ein Produkt der maimunischen Philosophie, die andere wahrscheinlich die auf dem weiten Weg über die Kirchenväter zum zweiten Mal in die Synagoge eingedrungene allegorisierende Schriftauslegung Philo's. Diese Allegoristik hatte damals im Kreise der Verehrer Maimuni's so überhandgenommen, daß die Klage der Frommen, „es sei in der

Thora vom ersten Satz bis zum Bericht über die Offenbarung nichts unallegorisiert geblieben", kaum eine Uebertreibung enthielt. Des Vergleichs von Abraham und Sara mit Materie und Form ist bereits gedacht worden; in ähnlichem Geleise bewegten sich die Allegorien von dem Kampf der vier Könige mit den fünf anderen und dem Streit der vier Elemente mit den fünf Sinnen, von Lot und seinem Weibe mit dem Intellekt und der Materie, von den vier Erzmüttern und den vier Elementen, den zwölf Söhnen Jakob's und den zwölf Sternbildern, von Amalek und dem bösen Trieb, den Urim und Tumim mit dem Astrolab u. dgl. m. In demselben Sinne waren auch ihre Predigten gehalten. So wurde über die biblischen Erzählungen von der Jakobsleiter und dem Dornbusch, über die göttliche Stimmung auf dem Sinai, wie über den Stillstand der Sonne zur Zeit Josua's, über das Gebot der Phylakterien und das Verbot des Schweinefleischs gleichfalls rationalisierend gepredigt. Gegen solche Verflachung ihrer Religionsurkunden, gegen diese fremdartige und gefährliche Typologie wendeten sich die provençalischen Glaubenswächter.

Abba Mari selbst hat drei Grundsätze, die er als Wurzeln des Judentums ansieht: die feste Ueberzeugung von der Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, von der Weltschöpfung durch denselben und von der göttlichen Vorsehung. Diese drei Grundprinzipien stellen sich im Judentum dar 1. in den Gesetzen, welche die stete Erinnerung an die Offenbarung bilden, 2. im Sabbath, der die Schöpfung feiert, und 3. in der Bibel, welche die Wege Gottes lehrt. Ueber ihre Erzählungen dürfe aber der Verstand nicht grübeln, und den Gründen ihrer Gebote dürfe man nicht nachforschen. Hier trennt sich also der Weg Abba Mari's von dem Maimuni's. Denn er findet, daß die aristotelische Lehre jene oben genannten Grundsätze erschüttere, und deshalb fordert er, daß alle, die nicht glaubensstark genug seien, sich von der Philosophie streng fernhalten sollten. So war Abba Mari's religiöse Weltanschauung, und so war auch der Mann selbst, der in einer zweiten Flugschrift von sich zu sagen weiß: „Ich rede und schone nicht dessen, der die Grundfesten des Glaubens erschüttert und den Fels der Religion aufwühlt; ich gehe unbeirrt meinen Weg, beschränke weder Sprache noch Feder, wenn es gilt, den Zerstörer zu züchtigen; ich kümmere mich nicht um Sticheleien oder Drohungen, weise alle Angriffe energisch zurück mit dem Glaubensschwert, das sich gegen jeden richtet, der das Judentum erniedrigen möchte, und das ich nicht eher in die Scheide stecke, als bis das Heiligtum der Religion von den Tempelschändern gesäubert ist. Persönlicher Haß und Ehrgeiz leiten mich nicht; den wahren Weisen zolle ich tiefe Verehrung; ich habe keinen Hang, mich in die Oeffent-

lichkeit zu drängen, doch lasse ich mich im Eifer für die gute Sache nicht zurückhalten und trete ungescheut hervor."

Ein solcher Mann war wohl geeignet, den Führer einer religiösen Bewegung abzugeben, und Ibn Adret mag nicht wenig über den kühnen und flammenden Ton des ersten Briefes erschrocken gewesen sein, in dem er den Meister auffordert, sich an die Spitze der Glaubenstreuen zu stellen und den Kampf gegen die Neuerer zu beginnen. Dieser antwortet zunächst ablehnend; zwar gesteht er alles zu, was Abba Mari von den Zuständen innerhalb der Judenschaft ihm klagt, aber er findet trotzdem nicht die Berechtigung vor, dagegen einzuschreiten. Die Lehre müsse frei sein, sagte er, die Quellen lägen ja offen, und wer zu lehren berufen sei, möge für die arg gefährdete Wahrheit einstehen. In seiner Erwiderung bedauert Abba Mari, daß Ibn Adret es vorziehe, zu schweigen und den Dingen ihren Gang zu lassen. Wenn „die Krone der Zeit" schweige, dann könnten die übrigen sich ja wohl auch beruhigen. Inzwischen fresse das Uebel immer weiter um sich; Prediger träten in den Synagogen auf, die die biblischen Personen zu philosophischen Begriffen und Typen verflüchtigten; eine Anspielung auf Jakob b. Abba Mari und Levi b. Abraham. Bisher hätten in den Synagogen die Gesänge David's die Gemüter erhoben; jetzt verlasse man die Psalmen, um Aristoteles und Genossen zu lesen, und bei ihnen suche man nährende Speise. Da müsse man zu Ehren Gottes den Bann schleudern; er wolle nicht als Angeber auftreten und Namen nennen, aber eine allgemeine Versammlung in Montpellier könnte gewiß entscheidende Beschlüsse fassen. In seiner Antwort geht Ibn Adret bereits schärfer gegen die Philosophie vor; er verlangt unbedingte Gläubigkeit, während die Philosophie Beweise fordere. Trotzdem vermag er sich jedoch nicht zu energischem Vorgehen aufzuraffen, sondern will alles dem ruhigen Gang der Zeit überlassen; „der Eigner des Weinberges werde wohl selbst wissen, die stechenden Dornen auszujäten!"

Ibn Adret konnte aber den Eindruck, den die kühnen Worte des Eiferers für die gefährdete Sache der Religion in ihm erregten, doch nicht so leicht überwinden. Er wendet sich zunächst an den in Perpignan lebenden Don Crescas Vidal (Israel b. Joseph) indem er ihn auffordert, über die Mittel nachzusinnen, wie man gegen die Verbreiter jener Irrlehren wirksam vorgehen könne; seine Aufforderung an den einflußreichen Mann wird gleichzeitig durch ein Schreiben von dessen Bruder, Don Bonifas Vidal, warm unterstützt. Auf beide Briefe hin erließ dieser ein schönes und charakteristisches Sendschreiben, welches die schwebenden Fragen erörtert und die Verteidigung des angegriffenen Mäzens und Dichters Samuel Sulami, der Levi b. Abraham gastlich bei sich aufge-

nommen, in warmen Worten führt. Schließlich kommt aber Crescas trotz aller Zweifel doch zu folgender Apostrophe an Ibn Adret: „In dir aber vereinigt sich das Recht und die Kraft, einen Machtspruch in dieser Angelegenheit zu tun, Wenn sich die Gerüchte bestätigen, so gebrauche schonungslos deine Autorität; alle Frommen werden deinem Ruf willig folgen, und die große Menge wird sich gern einen von dir verhängten Bann gefallen lassen, welcher alle die treffe, die sich vor dem zurückgelegten dreißigsten Lebensjahr mit profanen Wissenschaften, die Medizin ausgenommen, beschäftigen, und gleichzeitig auch die Lehrer dieser Wissenschaften.“ Im Namen des Ibn Adret antwortet Bonifas Vidal seinem Bruder, daß sie mit dessen Vorschlägen einverstanden seien, und daß dieser nun eine genaue Ermittelung der Vorgänge und Zustände in Montpellier werde vornehmen lassen. Inzwischen gestaltet sich der Briefwechsel immer lebhafter, und die Aktion wird fast schon dramatisch bewegt.

Ein Schreiben von Ibn Adret an Crescas Vidal eifert nun in scharfer Weise gegen Levi b. Abraham und seine Gesinnungsgenossen und erklärt sie für „Erzketzer“; in einem Briefe an dessen Protektor Samuel b. Sulami sagt Ibn Adret diesem: „Deine Absicht ist eine wohlgefällige; deine Taten sind es nicht! .... Wer wie Levi der öffentlichen Meinung den Krieg erklärt, der berge sich nicht hinter dir, sondern trete selbständig und offen in die Schranken!“ Darauf richtet der vielangefeindete Levi ein Schreiben an Ibn Adret, in dem er allerdings in etwas lauer Weise seine Rechtfertigung ver-, sucht. Des letzteren Antwort ist ein schönes Denkmal seines milden Charakters. Im Tone freundschaftlicher Mahnung rät er Levi, von der abschüssigen Bahn zurückzukehren. „Wisse“, sagte er, „daß ich kein Ketzerrieecher bin und niemanden gern belange; aber die Stimme des Volkes spricht sich gegen dich aus; so folge denn meinem Rat und beschränke dich, nachdem du die anderen Wissensgebiete bereits durchforscht hast, auf das von den Ahnen überkommene heilige Erbe.“

Bald darauf folgt jedoch den Diskussionen über eine energische Opposition die angedrohte Tat. Es erschien in Montpellier ein Bote von Ibn Adret und vierzehn barcelonischen Rabbinen, der den Vorstehern der Gemeinde durch Vermittelung von Abba Mari ein Sendschreiben überreichte, in dem die Aufforderung zu einer feierlichen Erklärung ausgesprochen war, daß niemand vor dem dreißigsten Lebensjahre philosophische Bücher lesen dürfe.

Abba Mari, der sich schon vorher gegen manche Zurechtweisung selbst vor Gesinnungsgenossen zu verteidigen hatte, sondierte vorerst die Stimmung in der Gemeinde, und da er diese seinem Unternehmen für günstig erkannt hatte, berief er auf einen Sabbath im

Elul-Monat des Jahres 1304 eine öffentliche Versammlung in die Synagoge zu Montpellier zur Vorlesung jenes Rabbinerbriefes. Tags zuvor legte jedoch Jakob b. Machir feierlich Protest gegen die Versammlung ein, der er anfangs — vielleicht ahnungslos — zugestimmt hatte. Die Versammlung fand trotzdem statt, und der gefeierte Nachkomme der Tibboniden wiederholte in derselben, von vielen Genossen unterstützt, seinen Protest gegen die Einmischung fremder Rabbinen. Dieses Vorgehen spaltete die Gemeinde in zwei Parteien, so daß Abba Mari die Fortsetzung der Beratung verschieben mußte. Es liefen infolgedessen zwei Schreiben bei Ibn Adret ein; das erste von Jakob b. Machir und seinen Freunden, das in freimütiger Weise entschiedene Verwahrung gegen das Vorgehen der Rabbinen Barcelona's einlegte, und das mit den Worten schließt: „Ihr Weisen, stecket das strafende Schwert in die Scheide, prüfet, bevor ihr aburteilet und strafet dann mit Maß und Einsicht!", das zweite, von Abba Mari und 24 Gesinnungsgenossen seiner Partei, das natürlich deren unbedingte Zustimmung zu den Beschlüssen der Rabbinen ausspricht.

Den Vertretern der freisinnigen Partei gegenüber rechtfertigt sich Ibn Adret in einem sehr bescheidenen Schreiben; im gleichen Sinne schreiben ihnen seine Freunde: „Ihr Ziel ist nur Friede und Einigkeit!" An Abba Mari und seine Partei dagegen schrieb Ibn Adret, daß er den festen Entschluß gefaßt habe, sich von dieser Angelegenheit, in der seine guten Absichten so arg verkannt worden seien, zurückzuziehen. In einem gleichzeitigen Brief an den frommen Salomo von Lunel ließ Ibn Adret seinem Zorn über die ihm zugefügte Kränkung freien Lauf. „Wir treten ja nicht mit fertigen Dekreten an Euch heran", so heißt es in diesem interessanten Schreiben, „sondern erteilen Euch unsern Rat, wie wir auch Euch das Recht zugestehen, uns in kritischen Fällen über unsere Zustände zu belehren."

Zugleich erging an den getreuen Zionswächter Abba Mari ein Schreiben von Ibn Adret und drei anderen Rabbinen, die Stimmung in Montpellier nochmals genau zu erforschen und den Urheber der gegnerischen Strömung namhaft zu machen. Beide Schritte hatten jedoch keinen Erfolg. Salomo von Lunel schrieb sehr gereizt zurück und griff besonders Abba Mari heftig an — die Briefe der Gegner hat Abba Mari nicht mit gesammelt, so daß man nur aus den Antworten sich diese ergänzen muß — und Ibn Adret wollte sich zur Tat nicht entschließen, ehe nicht mindestens zwanzig Gemeinden der Provence ihre Zustimmung gegeben hätten. So lag die Streitsache, und der Kampf wogte hinüber und herüber, ohne einer Partei den Sieg zuzuwenden, bis die Vertreter des Herkommens aus dem bis jetzt unbeteiligten Deutschland, das ja

in religiöser Beziehung als ihr Ideal galt, ansehnlichen Sukkurs erhielten.

Durch die dortigen Verfolgungen seiner Heimat beraubt, war Ascher b. Jechiel (ROSch, 1328) über Südfrankreich nach Spanien gekommen und hatte sich dort die Stadt Toledo zu bleibendem Aufenthalt erwählt. Acher b. Jechiel galt in seiner Heimat als eine Autorität der daselbst noch fortschaffenden thosaphistischen Schule; mit seinem Eintritt in die Wirren der Zeit kommt ein neues Element zur Geltung, das bisher den Juden Spaniens wie Südfrankreichs fast fremd war. Denn Ascher ist wohl ein strengfrommer Mann von seltener Selbstlosigkeit, ein großer talmudischer Gelehrter, zugleich aber auch ein Verächter aller anderen Wissenschaften, in denen er, wie wohl manche deutsche Rabbinen jener Zeit, nur Feinde des Glaubens witterte und die er deshalb mit Eifer verfolgte. Als ihn ein Schüler einst dieserhalb interpellierte, erwiderte er: „Was sollen mir deine Syllogismen? Ich habe den klaren Verstand, soviel wie alle Gelehrten Spaniens, wie er sich aus der Thora und dem Talmud ergibt. Eure profanen Wissenschaften kenne ich nicht. Gott sei Preis und Lob, daß sie mir fremd sind, daß er mich davor bewahrt hat.“ Ascher's Stärke lag im Talmud, den er beherrschte und dem auch seine ganze Tätigkeit zugewendet war. Außer seinen thosaphistischen Glossen fast zu allen Traktaten des Talmuds und einem Pentateuchkommentar hat Ascher auch ein umfangreiches Responsenwerk und als seine Hauptarbeit ein Kompendium des Talmuds, nach seinem Autor gewöhnlich *Ascheri* benannt, ausgearbeitet, das mit Fug und Recht als der Schlußstein der nach der Folge des Talmuds geordneten religiösen Gesetzeskunde gelten kann, und das bei voller Berücksichtigung aller vorherigen, sowie der thosaphistischen Arbeiten, doch zugleich ein selbständiges und maßgebendes Werk für die Halacha geworden ist: Aber dieser stolze Mann, der von sich rühmte: „Gott sei Dank, so lange ich lebe, gibt es noch Lehre in Israel!“, derselbe Mann war zugleich, wo es diese Lehre selbst galt, sehr demütig, und hinterließ in dem Testament an seine Kinder diesen einen Schatz von ethischen Weisungen, der auch noch einer spätern Zeit als Musterbild vorgeführt werden konnte. Da heißt es unter anderm: „Nicht wie der Faule sollst du schlafen, stehe mit der Sonne auf und dem Gesang der Vögel . . . Erhebe dich nicht stolz über die Menschen, bleibe lieber der Staub, auf den alle treten. Rede nicht mit harter Hoffart, bleibe nicht hartnäckig, sondern gottesfürchtig . . . Strebe nicht nach dem eitlen Ruhm, recht zu haben gegen einen Weisen . . . Bleibe dankbar jedem, der dir zu deinem Brote geholfen; sei aufrichtig und wahr gegen jedermann, auch gegen Nichtjuden; grüße jeden zuerst, ohne Unterschied des

Glaubens; erzürne keine fremden Glaubensgenossen . . . Das Gebet ist der innere Gottesdienst: sei andächtig dabei, aber sprich die Worte aus, damit du dich beten hörst."

In dem Streite nun, der die Gemeinden Spaniens und Südfrankreichs beschäftigte, war Ascher b. Jechiel, wie bemerkt, ein willkommener Bundesgenosse der Frommen, von dem sie einen erheblichen Einfluß auf den noch immer schwankenden Ibn Adret erwarten durften, der aber auch in die Bewegung, welche sich ursprünglich eigentlich nur gegen die rationalistischen Ausschreitungen einzelner richtete, ein neues, das Studium der Philosophie und der Wissenschaften an sich verdammendes Element hineinbrachte. „Es ist eine besonders günstige Konstellation", ruft Abba Mari aus, „daß gerade jetzt die zwei leuchtenden Sterne Ascher b. Jechiel und Salomo ibn Adret in Verbindung getreten sind; aus ihrem gemeinsamen Wirken müssen wunderbare Resultate hervorgehen!"

Der erste Vorschlag, den Ascher in dieser Angelegenheit macht, ist jedoch merkwürdigerweise ein Vermittelungsversuch. Er schlägt eine Synode vor, auf der die Vertreter beider Richtungen eine zweckmäßige Ausgleichung ihrer Ansichten und Forderungen beraten sollten. Der Vorschlag drang natürlich in diesem Stadium der Bewegung, wo die Gemüter schon erhitzt und gereizt waren, nicht mehr durch. Vielmehr drängte alles zur Entscheidung, die unausbleiblich schien. Boten zogen durch das Land, die die Gemeinden zur Teilnahme aufforderten und viele in der Tat auch dazu bewegten; einer der ansehnlichsten provençalischen Männer, der Nasí Kalonymos b. Todros in Narbonne, wurde gleichfalls für die Sache gewonnen; Abba Mari wurde immer herausfordernder und veranstaltete sogar in der Synagoge zu Montpellier eine Demonstration. Schließlich konnte der greise Ibn Adret, der noch bis zum letzten Augenblick in einem Schreiben an Jakob b. Machir seine Verehrung und Liebe zu Maimuni und dessen Familie betont hatte, sich dem von allen Seiten auf ihn eindrängenden Ansturm der Parteigenossen nicht mehr erwehren. Ohne die Zustimmung der provençalischen Rabbinen abzuwarten, sprach er an einem Sabbath des Jahres 1305 in der Synagoge zu Barcelona den Bann über das Studium der Physik und Metaphysik aus griechischen Werken, sowohl in der Ursprache wie in den Uebersetzungen, vor dem 25. Lebensjahr aus. Nur das Studium der Medizin war von diesem strengen, auf 50 Jahre erlassenen Bann ausgeschlossen, dessen Konsequenz sich also nicht nur auf die Schriften eines Jakob Anatoli und Levi b. Abraham, sondern auch auf die philosophischen Werke von Maimuni bezog. Dieser Bannspruch wurde mit einer feierlichen Ermahnung an die Gemeinden Spaniens, Frankreichs und Deutschlands gesandt, hatte aber nicht den gewünschten Erfolg.

Die Gegenpartei in Montpellier selbst hatte schon irgendwie von diesem entscheidenden Streich Wind bekommen und wußte diesen geschickt zu parieren, indem sie allgemein verbreitete, daß der Bann sich vornehmlich gegen Maimuni richte, und zugleich die Erlaubnis der Behörde erwirkte, einen Gegenbann aussprechen zu dürfen, die sie auch erhielt. Dieser Bann sollte alle treffen, welche aus religiösen Bedenken ihre Söhne vom Studium der Wissenschaften zurückhielten oder gegen Maimuni sich unehrerbietig äußerten und einen religiösen Schriftsteller wegen seines philosophischen Gedankenganges verketzern wollten.

So standen sich die beiden Parteien mit Bann und Gegenbann feindselig gegenüber und suchten natürlich, jede für ihre Richtung, Anhänger zu werben. Immer stürmischer und leidenschaftlicher wird der Briefwechsel, besonders zwischen Barcelona und Montpellier; Ascher b. Jechiel erklärt sogar aus Toledo, daß ihm der Bann noch nicht weit genug gehe, denn seiner persönlichen Ueberzeugung nach sei auch die Festsetzung einer Altersgrenze für das Studium der Philosophie nun entschieden unstatthaft, und die Beschäftigung mit den „profanen Wissenschaften“ überhaupt und für jedes Alter zu verbieten. Dagegen erklärt ein junger Dichter, von dem noch zu sprechen sein wird, Jedaja Penini, in einer glänzenden Verteidigungsschrift sich unbedingt für die philosophische Richtung, und sein begeistertes apologetisches Sendschreiben scheint in den Gemeinden Südfrankreichs einen tiefen Eindruck hervorgebracht zu haben. „Wir können die Wissenschaft nicht aufgeben“, ruft der junge Poet erregt aus, „sie ist unser Lebensodem. Selbst wenn Josua aufträte und sie uns verböte, könnten wir ihm nicht Folge leisten. Denn wir haben einen Gewährsmann, welcher euch alle überwiegt, Maimuni, der sie uns empfohlen und eingeschärft hat. Ja, wir sind bereit, unser und unserer Kinder Leben und Vermögen für sie einzusetzen!“

Mitten in diesen Streit der Parteien brach aber plötzlich wie ein Blitzstrahl ein Ereignis von außen, das den Kampf im Innern rasch seinem Ende zuführte: die von Philipp IV. angeordnete Vertreibung der Juden aus Frankreich. Im Jahre 1306 mußten sie das schöne Land verlassen. Abba Mari ging nach Arles, dann nach Perpignan; aber von einer Wiederaufnahme des Streits ist fürder nicht mehr die Rede, zumal da 4 Jahre später auch Salomo ibn Adret starb.

Wenn man den Ausgang eines Streits nach seinen Folgen beurteilen darf, so muß man sagen, daß die talmudische Richtung, die fortan das Uebergewicht behauptete, den Sieg davongetragen hat. Die Neigung zu philosophischen Studien schwand immer mehr; nur noch ein letztes Aufflackern des alten Geistes ist in Spanien wahr-

zunehmen. Dann wird es auch dort still und finster. In den anderen Ländern der Diaspora hat schon vorher der Kampf ausgetobt, wie im Orient und in Italien, oder er war gar nicht hingedrungen, wie nach Nordfrankreich, Deutschland und den slavischen Landen, soweit sie für jene Periode überhaupt in Betracht kommen können.

* * *

Die einzelnen Stadien des Kampfes glichen einander fast überall, und zu derselben Zeit, wo in Spanien und Südfrankreich gegen die Philosophie und deren Vertreter, im letzten Grunde hauptsächlich gegen die Richtung Maimuni's, gekämpft wurde, agitierte auch im Orient ein Bote der deutschen Talmudlehrer, Salomo Petit, mit einem Sendschreiben gegen den *Moré*, und auch dort ging man darauf ein, den Bann über alle auszusprechen, welche sich mit diesen Studien beschäftigen würden.

Die Bewegung im Orient wurde aber vorzugsweise in den Gemeinden selbst durch den Enkel Maimuni's, sowie durch den Exilarchen von Damaskus, Jischai b. Chiskija, und durch die Unterstützung von spanischen und italienischen Gelehrten in ihrem Lauf und ihrer ferneren Entwickelung gehemmt. Von den Italienern tritt vor allem Hillel b. Samuel (1250) als der erste Vertreter der philosophischen Ideen, die er aus Spanien mitgebracht, in Italien auf, wo mit dem dreizehnten Jahrhundert ein frischeres geistiges Leben sich zu entfalten begonnen. Er ist ein begeisterter Verehrer Maimuni's, und seine Erklärung der 25 Vorfragen im zweiten Teil des *Moré* legitimiert ihn als denkgläubigen Philosophen, der die Tradition mit der Wissenschaft gern in Einklang bringen möchte. Außerdem ist er Arzt und medizinischer Schriftsteller, der die Chirurgie des Bruno de Lungoburgo und andere Werke, so das Buch *De causis*, ferner Schriften von Thomas v. Aquino und Egidio delle Colonne aus dem Lateinischen ins Hebräische übertrug. Seine Bedeutung als philosophischer Forscher, der zuerst eine nähere Berührung mit christlichen Quellen zeigt und auch zuerst ein philosophisches Werk aus dem Lateinischen in das Italienische übertragen hat, sowie als Vorkämpfer der maimunischen Ideen, ist aber erst in neuerer Zeit gewürdigt worden, seit sein Hauptwerk *Thagmulé han-Nephesch* (Die Vergeltung der Seele), über die menschliche Seele und die Vergeltung, genauer bekannt geworden. Dieses zerfällt in zwei Teile, deren erster von der Existenz und dem Wesen der Seele handelt, während der zweite Belohnung und Strafe im Jenseits, Paradies und Hölle nach der philosophischen Zeitauffassung als Symbole für Ideen bespricht.

Von besonderem Interesse für die Art des Kampfes zwischen Philosophie und Herkommen ist sein Briefwechsel mit dem päpst-

lichen Leibarzt Maestro Isaak Gajo und dem gleichfalls in Rom lebenden jüdischen Philosophen Serachja b. Isaak b. Schealtiël (Chen, Gracian, 1284) aus Barcelona, der auch erst neuerdings bekannt geworden ist. Dieser letztere ist ein genauer Kenner der aristotelischen Philosophie und ein entschiedener Vorkämpfer der rationalistischen Richtung, der keinen Pakt mit der Haggada schließen will. Er übersetzte philosophische Werke von Averroës, Alfarabi, Avicenna, medizinische von Galen, Maimuni u. a. Seine exegetischen Schriften — leider sind nur die Kommentare zu Hiob und den Sprüchen noch erhalten — huldigen jener entschieden freisinnigen Richtung, welche die Wunder der Bibel auf natürliche Vorgänge zurückzuführen bemüht war. Darob gerät er mit dem frommen Hillel in gelehrten Disput. Wenn dieser die freie Forschung mit dem Wunderglauben in irgend eine Verbindung bringen will, ruft ihm Serachja ironisch zu: „So kehre doch zurück ins Land der Väter; hülle dich in den Gebetmantel, lies die mystischen Schriften *Sepher Jezira, Schiur Koma* u. dergl. und verwirf die Werke der Naturwissenschaft und der Philosophie!“

Solcher Spott traf Hillel um so schwerer, als er den Angreifern Maimuni's gegenüber ohnedies schon einen schwierigen Stand hatte. Er richtete deshalb ein Sendschreiben an einen andern angesehenen Mann, den er für die maimunische Richtung gewinnen wollte, und an David Maimuni, dem er eine Synode vorschlägt, auf welcher die angesehensten Gelehrten des Morgenlandes eine Disputation mit den Gegnern der Philosophie veranstalten sollten. Auch dieser Vorschlag fand, wie alle Vermittelungsvorschläge in diesem erbitterten Streit keinen Anklang, sondern wie im Okzident, so verlief auch im Orient der Kampf mit Bann und Gegenbann; nur daß dort die maimunische Partei das entschiedene Uebergewicht hatte und auch in der Folge behielt.

In Italien selbst scheint der Streit nicht über literarische Dispute, wie die erwähnten, hinausgegangen zu sein. Das religiöse wie das wissenschaftliche Leben waren dort noch nicht zu solcher Blüte gelangt, um einen lebhaften Meinungsaustausch oder gar einen Kampf hervorzurufen. Außer jenen beiden genannten Philosophen Hillel und Serachja, die die Kenntnis der arabischen Philosophie nach Rom und Mittelitalien verpflanzten, sind nur noch einige Uebersetzer in Italien tätig, deren Namen im Zusammenhang mit verwandten Bestrebungen noch zu nennen sein werden.

Das Talmudstudium in Italien war zu jener Zeit durch Jesaja de Mali aus Trani, den Aeltern (1250), vertreten, dessen thosaphistische Glossen und Novellen zu verschiedenen Traktaten des Talmuds ihn als hervorragenden Gesetzesforscher erkennen lassen. Er ist für Italien so maßgebend wie die ersten Talmudlehrer der

Diaspora. Zugleich ist er einer der fruchtbarsten talmudischen Schriftsteller des Mittelalters, der sein Stoffgebiet mit seltener Klarheit beherrscht, jeden Autoritätsglauben vermeidet, ein feines Verständnis für Textkritik an den Tag legt und auch den Wissenschaften nicht abhold ist. Sein gleichnamiger Enkel hat verschiedene exegetische Kommentare zum Buch der Richter, Samuel, Hiob, den Sprüchen verfaßt, die in der Methode der einfachen und natürlichen Auffassung gehalten sind. Es zeigt sich darin das Bemühen, Raschi nachzuahmen, den beide besonders hochstellen und mehr als alle französischen und spanischen Gelehrten, die sie übrigens genau kennen, auch verehren. Ein jüngerer Zeitgenosse des letztern Mannes ist Zidkijja b. Abraham, der gleichfalls in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Rom lebte und dessen talmudisches Kompendium über Ritualgesetze *Schibbolé hal-Leketh* (Aufgelesene Aehren) zum Teil gedruckt und in ein späteres anonymes Werk *Thanja* (Es ist gelehrt worden) übergegangen ist. Bedeutender als dieses vielbenutzte Werk ist aber wohl das *Sepher hat-Therumoth* (Buch der Hebe) von Samuel b. Isaak, genannt ha-Sardi, da er aus Sardinien stammte, der ein Schüler Nachmani's war und in dessen Geiste einen Kodex über das gesamte talmudische Zivilrecht abfaßte, der unter den systematischen Werken über den Talmud einen ansehnlichen Rang einnimmt.

Ein viertes Kompendium, etwa aus derselben Epoche herrührend, verdient deshalb noch besondere Erwähnung, weil man mit Recht in ihm die „erste jüdische Postille" entdeckt hat. Es ist das Buch *hat-Thadir* (Der Beständige) von Mose b. Jekutiël de Rossi aus Rom (1380), ein Kompendium des Zeremonialgesetzes, das aber auch „Morallehren, Homilien, philosophische Untersuchungen, sowie auf die Pflege der Gesundheit Bezügliches, z. B. die für den Aderlaß geeigneten Tage, daneben auch dem Geiste der Zeit gemäß Astronomisches, Astrologisches, Wetterprophezeihungen u. s. w. enthält". Mit aufgenommen in diese Postille ist auch noch eine andere Moralschrift von einem Arzt Achitub in Palermo, *Der Korb* benannt. „Die der Schrift zugrunde liegende Idee, an Dante's göttliche Komödie erinnernd, ist nicht übel erfunden, die Ausführung jedoch ist dürftig und mangelhaft." Auch der Bruder des Zidkijja b. Abraham, Benjamin b. Abraham (1300) aus der Familie der Anawim (degli Mansi), war ein fruchtbarer Autor, von dem außer religiösen Liedern ein moralisches Lehrgedicht *Schaʿaré Ez hach-Chajjim* (Pforten des Lebensbaumes) — aus 63 Strophen bestehend, deren jede mit dem Worte *Chajjim* (Leben) schließt und deren jede eine Tugend oder ein Laster besingt — sowie das Buch *Massa Gé Chissajon* (Weissagung über das Tal der Offenbarung), eine der besten satyrischen Schriften

des Mittelalters, herrührt. Ein gleichnamiger Autor, Benjamin b. Jehuda (1312) aus der Familie der Bozecchi in Rom, war als Erklärer der Bibel von Bedeutung. Seine Kommentare zu den Hagiographen sind ausschließlich auf den Wortverstand und einfachen Sinn gerichtet im Gegensatz zu den exegetischen Arbeiten der Zeitgenossen, die alle einen fast ausschließlich homiletischen Charakter an sich tragen. Benjamin hat auch eine Einführung in die hebräische Grammatik, *Mebo had-Dikduk*, verfaßt, die nicht ohne Wert ist. In Rom lebte auch in derselben Zeit Jechiël b. Jekuthiël, gleichfalls der altberühmten Familie der Anawim angehörend, der Verfasser eines trefflichen Sittenbuchs, *Ma'aloth ham-Middoth* (Vorzüge der Eigenschaften), der die Lehren der Moral durch Belege aus dem haggadischen Schrifttum geschickt zu stützen verstanden hat. Seine Darstellung ist warm, lebendig und durch zahlreiche Kernsprüche belebt. Als das wichtigste Kapitel der Ethik gilt ihm das von der „guten Lebensart".

Ueber den Kreis talmudischer Studien einerseits, sowie der Uebersetzertätigkeit und rationalistischen Bibelerklärung, wie sie sich in Jakob b. Abba Mari am deutlichsten ausprägt, andererseits, ist das geistige Leben in Italien zu jener Zeit kaum hinausgegangen. Das Ende des dreizehnten und der Beginn der vierzehnten Jahrhunderts weist hier wie in ganz Europa ein allgemeines Erschlaffen der Kräfte auf, die der lange Kampf ermüdet, eine geistige Apathie, die der gesteigerten Lebhaftigkeit, welche der Kampf jahrzehntelang hervorgerufen, notwendig folgen mußte, und die allwärts den Boden urbar machte für jene Strömung, die gleichfalls schon seit einem Jahrhundert aus ihrem engen Bett hervorgetreten und weite Gebiete überschwemmt hatte, die auch überall, wo die Geister von hohem Flug in die Regionen des Denkens ermattet zurückkehren, sich dienstwillig einstellt, um sie aus der Höhe des Gedankens in die Tiefe des Gefühls zu führen: für die Mystik.

II. Die Kabbala.

Verfolgt man den Lauf jenes mächtigen Stromes, der die Geheimlehre mit sich führt, bis zu seinen Urquellen, so gelangt man zu den zwei Abschnitten der Bibel, die von der Weltschöpfung und von der Majestät Gottes erzählen. Beide erheben sich aus dem Rahmen der Gesetz und Geschichte lehrenden Bibel zum Ursprung der Dinge selber. Beide wurden daher, da in Alexandrien griechische Philosophie, chaldäischer oder ägyptischer Aberglaube und jüdische Theologie sich begegnet hatten, Gegenstand der Spekulation, und

sind es in Palästina, wo die Essäer ihre Geheimlehre hatten, wie auch in Babylon geblieben, als die Gedankenarbeit des Talmuds abgeschlossen und eine neue Strömung in das Bett der jüdischen Literatur einmündete. Damals entstand das die kosmogonische Philosophie im Judentum zu einem System ausbildende *Sepher Jezira*, in welchem das Geheimnis der Weltordnung in Zahlen und Buchstaben dargelegt wird.

Dieses Buch wurde die Grundlage einer ganzen Literatur. In jüngeren Midraschim, pseudepigraphischen Schriften und zahlreichen Kommentaren zum *Sepher Jezira* wurden die Ideen desselben weiter ausgeführt, erläutert und vergröbert. In vielen dieser Schriften treten aber zur Theosophie der Aberglaube, die Chiromantie, Magie und Dämonologie, die sogar auch im Talmud eine Stütze gefunden, hinzu. Diese Art mystischer Theosophie hatte stets ihre Anhänger und Fortbildner. Auch bedeutende Denker, wie Salomo Gabirol wendeten sich ihr zuweilen zu, und die beschauliche Frömmigkeit eines Bachja ibn Pakuda, eines Jehuda ha-Levi, wie der astrologische Aberglaube eines Ibn Esra gaben ihr neue Nahrung. Nur Maimuni steht ihr gänzlich fern und entschieden feindlich gegenüber. Der mystischen Versenkung in kosmogonische und theosophische Theorien, dem astrologischen Treiben und Spielen mit Zahlen, der frommen Beschaulichkeit gegenüber, die alle im Neuplatonismus ihre Stütze fanden, brachte er das analytische System reinen Denkens zur Geltung, das aber freilich von seinen Jüngern zu einem flachen Rationalismus verwässert wurde.

Als ein schroffer Gegensatz zu diesem trockenen Rationalismus, der die Gestalten der Bibel zu philosophischen Schemen und leeren Abstraktionen verflüchtigte, trat nun die Mystik von neuem hervor. Nicht durch alle Jahrhunderte läßt sich die Strömung verfolgen. Von ihrem Ursprung aus bis zu dem Zeitalter Maimuni's hüllt sie sich in Dunkel; erst am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts tritt sie wieder deutlich sichtbar hervor, um immer stärker zum mächtigen Strome anzuschwellen, der bald alle Gefilde der Literatur überflutet und die größten Verheerungen anrichtet. Wie überall, so trat sie auch innerhalb des Judentums das Erbe einer großen Zeit an und bildete den Grundzug einer Epoche, in der die Bildung gesunken, der Geist ermüdet war. Einer solchen Zeit mußte die Mystik als die schroffe Reaktion gegen die einseitige philosophische Verstandesrichtung willkommen sein. Daher erklärt sich die in analogen Erscheinungen auch in der christlichen Welt des dreizehnten Jahrhunderts genau mit denselben Symptomen auftretende Macht der Mystik. Ob aber alle diese Richtungen denselben Ursprung haben oder verschiedenen Quellen entspringen, ist ein bis jetzt noch ungelöstes Rätsel. Die einen schreiben der orientali-

schen Theosophie, die anderen dem Parsismus, die dritten den Chaldäern und Griechen maßgebenden Einfluß auf die Entwickelung der Geheimlehre zu. Einige glauben ihre Wiege in Aegypten zu finden; andere setzen sie gar in das patriarchalische Zeitalter und lassen sie neben der mosaischen Tradition als eine tatsächliche Geheimlehre auf dem Wege mündlicher Vererbung einhergehen. Allen diesen Meinungen fehlt aber ausreichende historische Begründung, und so hat es keine bis jetzt vermocht, den Ursprung der Geheimlehre, Kabbala, zu erklären, die auf einmal als eine geistige Macht in die Erscheinung trat. Und zwar war es die Provence, wo sich im Gegensatz zu der christlichen Scholastik, die die Glaubenslehren begrifflich entwickelte und zu begründen versuchte, gleichzeitig auch in der Kirche eine Richtung ausbildete, welche alles Gewicht auf den unmittelbaren Glauben und die im Glauben und der Liebe erlebte Gottesgemeinschaft des Individuums legte, und wo auch innerhalb des Judentums zuerst von einer Geheimlehre der Kabbala die Rede ist, die über die Mystik der gaonäischen Periode, welche selbst dem „Buch der Schöpfung“ noch eine rationalistische Unterlage zu geben wußte, weit hinausgeht und von dieser streng zu sondern ist.

Abraham b. David, der streitfertige und gelehrte Rabbi von Nimes, namentlich aber sein Sohn, der blinde Isaak, werden nach einer wenig verbürgten Sage als die ersten Träger oder Neubegründer jener Lehre aufgeführt. Als Lehrer des Abraham b. David wird ein Jakob Nasir aus dem zwölften Jahrhundert genannt, und von da aus führt der Faden der mystischen Tradition bis zu dem Propheten Elia und dem Erzvater Abraham hinauf. Der blinde Isaak wird schon im nächsten Jahrhundert als der Urheber der Kabbala gefeiert, die zunächst das Bedürfnis, die anthropomorphistische Haggada buchstäblich und doch annehmbar zu deuten, hervorgerufen zu haben scheint. Seine Lehre wird als „tief und rein“ gerühmt; er hat das Zahlensystem der Sephiroth, wie es uns zuerst im *Sepher Jezira* entgegengetreten, weiter ausgebildet und die Idee des Metempsychose verkündet. Als seine beiden vornehmsten Jünger und als die Träger der kabbalistischen Lehre im ersten nachmaimunischen Jahrhundert gelten Esra und Asriël, die auch als Lehrer Nachmani's in der Kabbala ausgegeben werden. Aus diesem Kreise ist wohl auch das *Sepher hab-Bahir* hervorgegangen, eines der dunkelsten und wichtigsten Werke für die Entwickelung der Kabbala.

Die Hauptlehren der Kabbala sind die Begriffe vom *En-Soph* (Unendlichem) und den *Sephiroth*, die beide vordem in dieser Auffassung dem jüdischen Schrifttum fremd waren. Der erste dieser Begriffe, der aus dem Neuplatonismus herübergeholt ist, setzt, ob-

wohl die negative Attribution stark betont wird, doch die drei Eigenschaften der absoluten Vollkommenheit, All-Einheit und Unveränderlichkeit voraus, deren mittelste, daß nichts außer Gott sei, d. h. alles in ihm, zu der Schlußfolgerung führt, daß also notwendig auch die Welt in ihm sein müsse. Da aber die Welt, einerseits mangelhaft, andererseits nach einem von Vernunft geleiteten schöpferischen Willen geordnet ist, so kann sie der En-Soph nicht unmittelbar geschaffen haben. Es müssen vielmehr, auch nach der von Gabirol ausgeführten neuplatonischen Idee, intelligible Substanzen zwischen Gott und der Welt angenommen werden: die Sephiroth, Mittelwesen zwischen dem vollkommenen Gotte und der unvollkommenen Welt, die durch Emanation aus dem En-Soph sich abgesondert haben. Die Zahl dieser Sephiroth ist bei Asriël und auch in der spätern Kabbala zehn; ihre Namen werden aber verschieden angegeben. Die Deutung derselben verliert sich schon in die Untiefen der Kabbala, in die ihr das Auge der Forschung nicht folgen kann. Merkwürdigerweise schließt sie mit ihrer sinnlichen Glut genau wie die christliche Mystik sich an das Hohelied an, das ihr als Folie dient, um die abenteuerlichsten Deutungen daran zu knüpfen.

Neben dieser kabbalistischen geht aber auch noch eine andere mystische Strömung, ähnlich wie die beiden Strömungen eines Flusses im Frühjahr, durch die jüdische Literatur jener Epoche, die man eher als eine Fortsetzung der gaonäischen Geheimlehre ansehen könnte, und die in Deutschland ihre Heimat, in den Leiden und Verfolgungen der Juden in jenem Lande aber ihren Ursprung haben mag.

Noch lebten in Deutschland, in Böhmen und Oesterreich die letzten Thosaphisten oder deren Schüler, und das Talmudstudium hatte in jenen Ländern eifrige Pfleger und Förderer. Die trübe soziale Lage der Juden in Deutschland gestattete ihnen aber nicht, im Geiste ihrer Brüder in den romanischen Ländern zu forschen und zu lehren. Vielmehr suchten sie in der rigorosesten Frömmigkeit und in der Versenkung in das Gotteswort den einzigen Trost. Die religiöse Strenge der deutschen Juden wurde sprichwörtlich in der Diaspora, und diese wurden den minder frommen Glaubensgenossen Spaniens und der Provence oft als Muster aufgestellt. Die tiefe Versenkung in den Geist der Vorzeit förderte aber andererseits auch wieder eine mystische Richtung zutage, die mit analogen Erscheinungen innerhalb der christlichen Kirche eine auffallende Verwandtschaft zeigt, so daß die Ansicht berechtigt ist, die Geistesrichtungen der Bekenner beider Religionen seien vielleicht niemals verwandter und beziehungsreicher gewesen, als im dreizehnten Jahrhundert, in welchem sie im Leben sich am feind-

seligsten gegenüber gestanden und durch die tiefste Kluft voneinander geschieden waren.

Diese Wahlverwandtschaft tritt in der Erscheinung und den Ansichten eines von der Sage mit besonderer Geschäftigkeit verherrlichten Mannes hervor, des Jehuda b. Samuel ha-Chasid (der Fromme), der gegen Ende des zwölften und anfangs des dreizehnten Jahrhunderts in Regensburg lebte. Er hat das Gebiet der mystischen Theosophie in Deutschland wahrscheinlich zuerst in eine Bahn gelenkt, die ziemlich verschieden von der war, welche die Kabbala in Spanien einschlug. Seine mystische Richtung entsprang nicht aus Opposition gegen die Philosophie, welche ja den deutschen Juden nicht fremd war, sondern aus dem Schmerz des Lebens und aus dem Leid der Zeiten. So bildete Jehuda der Fromme sich eine eigene Lebensanschauung, der man sogar zuweilen eine gewissermaßen oppositionelle Richtung gegen das vorwiegende Talmudstudium kaum wird absprechen können. „Einem Ideal der Erkenntnis und der Frömmigkeit hingegeben, schritt sein Leben und sein Denken über die Zeitgenossen hinweg." Seine Aussprüche und Lehrmeinungen wurden später gesammelt und unter seinem Namen herausgegeben; wieviel von der ursprünglichen Fassung dabei verloren gegangen, ist kaum noch zu ermitteln. Sicher aber sind jene Ansichten, die den Grundstock seiner Weltanschauung bilden, verschieden von denen der Zeitgenossen gewesen, deren übereifriges Talmudstudium er zu tadeln wagt, und von denen er sich in manchen Dingen, die auch in das Gebiet der religiösen Praxis hineinragen, entschieden trennt. Ueber die auf halachische Quellen sich stützende Rigorosität stellt er die Liebe zu Gott und das Versenken in seine heiligen Geheimnisse — „die Gottesminne der christlichen Mystik" — die ungleich wichtiger seien als die praktische Frömmigkeit. Das Edle in dem Menschlichen, das Höchste in dem Tun des Israeliten zur Geltung zu bringen, in den Andeutungen der heiligen Bücher die innerste Wahrheit aufzufinden, das wird als Ziel seines tiefen und reinen Geistes bezeichnet, in dem „Dichterisches, Sittliches und Göttliches" ineinander verschmolzen erscheinen. Von seinen Schriften, die, wie gesagt, nur noch in Trümmern erhalten sind, wird hauptsächlich das später sehr hochgehaltene *Sepher hach-Chasidim* (Buch der Frommen) genannt. „Erhabenes und Kleinliches, Schönes und Abstoßendes liegen hier neben- und untereinander, Edelsteine, die unvergänglichen Glanz ausstrahlen, sind unter Gerölle verschüttet, Goldkörner unter Schlacken und Sand verstreut, duftende Blumen sprießen aus Schutt und Moder auf, das Bild frischestens Lebens neben dem der Verwesung und des Todes." Der Grundzug des Buchs aber ist die Liebe zu Gott und den Menschen. Und darum führt es mit Recht den Titel des

„Buches der Frommen“. Sein Begründer — denn als solcher darf Jehuda ha-Chasid unbedingt angesehen werden — ist von dieser Liebe selbst so schwärmerisch erfaßt und durchdrungen, daß er sie für alle Beziehungen des Lebens und des Glaubens geltend macht. So ist der Eindruck seines Werks ein seltsamer: neben den zartesten Tönen reiner Liebe und edler Menschlichkeit erklingen die dumpfen Laute des tiefsten Aberglaubens und einer weltverzweifelnden Mystik, der Jehuda ha-Chasid mit Leib und Seele angehört. Eine Versöhnung zwischen diesen himmelweit auseinandergehenden Richtungen bietet allein die ethische Weltanschauung des Mannes. Für das Verhalten des Menschen zu Gott wie zu seinen Nebenmenschen, des Juden und Christen, der Kinder und Eltern gegeneinander, bietet das „Buch der Frommen“ Anweisungen lauterer Sittlichkeit und Idealität, von denen nur einige wenige zur Charakteristik des Werkes herausgehoben seien:

„Auch der Frömmste hat keinen Anspruch auf göttliche Belohnung, und lebte er tausende von Jahren, er kann auch nicht die kleinste der vielen Wohltaten vergelten, die ihm Gott erzeigt. Darum diene niemand seinem Schöpfer wegen des zu erwartenden Paradieses, sondern aus reiner Liebe zu ihm und zu seinem Gebote. — Täusche niemanden absichtlich durch deine Handlungen, auch keinen Nichtjuden; sei nicht zänkisch gegen die Leute, weß Glaubens sie auch seien. Handle ehrlich in deinem Geschäfte. — Man soll niemandem Unrecht tun, auch nicht anderen Glaubensgenossen. In dem Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit als mit Juden; mache den Nichtjuden auf seinen Irrtum aufmerksam, und besser, du lebst von Almosen, als daß du zur Schmach des Judentums und des jüdischen Namens mit fremdem Gelde davonläufst. Uebrigens richtet sich das Verhalten der Juden an den meisten Orten nach dem der Christen. Sind diese in einer Stadt unsittlich, so sind es auch die Juden daselbst. — An dem Geld von Leuten, die die Münzen beschneiden, Wuchergeschäfte machen, unredlich Maß und Gewicht führen und im Handel nicht ehrlich sind, haftet kein Segen; ihre Kinder und Helfershelfer kommen an den Bettelstab. — Wer Erbarmen hat mit den Menschen, dessen erbarmet sich Gott. — Der größte Fehler ist Undankbarkeit; sie ist auch gegen das Tier nicht gestattet. — Sprich nicht: „Ich werde das Böse vergelten!“ Hoffe auf Gott, und er wird dir helfen. — Neid und Haß tue ab von dir; sei still, wenn man dich schmähet. — Wenn deine Frau dich kränkt und du sie hassest, so bitte Gott, nicht daß er dir eine andere gebe, sondern daß er diese in Liebe dir zuwende. — Die Alten haben Werke verfaßt, aber ihre Namen nicht an die Spitze geschrieben; sie wollten den Genuß ihres Tuns nicht in diesem irdischen Leben haben. — Wer sich durch Fasten kasteit, sündigt. Hätte Gott am Fasten Gefallen, so würde er es verlangt haben. Man soll nur in der Sprache beten, die man versteht. Das Gebet erfordert Andacht, die ohne Verständnis dessen, was man betet, nicht möglich ist. — Von Frommen, die Gutes getan, sie seien Juden oder Christen, soll man sagen: Sie seien zum Guten gedacht! — Eine unrichtige Aeußerung eines frommen Mannes soll man nicht verbreiten, denn es heißt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und man wünscht die eigenen Irrtümer auch nicht verbreitet zu sehen. — Am Tage des jüngsten Gerichtes werden die zusammen sein, die ihren Verdiensten nach zusammengehören. Es trauert aber dann der Vater nicht über den abwesenden Sohn, weil die Freuden des Paradieses und die Wonnen an dem Abglanz der Gottheit allen Schmerz überwinden.“

So mündete die Ethik Jehuda des Frommen in den Hafen der Mystik ein. Aber sind auch seine Ideale wie seine Werke nur in Trümmern geblieben, so hat seine Richtung doch in den Schülern und Nachfolgern nach der ethischen Seite hin, leider allerdings auch nach der mystischen, weitere Ausbildung erhalten. Dagegen gelangten die Keime jener leisen und schüchternen Opposition, die in seiner Weltanschauung gegen die halachische Zeitrichtung kaum zu verkennen ist, nicht zur Reife.

Ein Tropfen philosophischen Oels hätte vielleicht diese schüchterne Opposition zur hellen Flamme angefacht; aber auch dieser Tropfen fehlte den Juden jener Zeit, die in der Sorge um das Leben, dessen sie jeder neue Tag zu berauben drohte, das Studium der Wissenschaften vernachlässigen mußten. Als dann vielleicht die dunkle Kunde von einer geistigen Bewegung in den südlichen Ländern und von dem daran sich knüpfenden Streit für und gegen Maimuni zu ihnen gedrungen, da wurde diese Vernachlässigung der Wissenschaften geradezu gelehrt und als Gebot, als verdienstliche Tat gepriesen. Nur allein in der Wissenschaft des Talmuds leisteten sie Bedeutendes, wenn auch nichts Schöpferisches. Von den Schülern Jehuda, des Chasid, ist in erster Reihe als der Hauptvertreter jenes mystischen Chasidismus Eleasar b. Jehuda in Worms (1160—1237), bekannt unter dem Namen seines halachisch-ethischen Werkes *Rokeach*, zu nennen. Er war Talmudist und Mystiker, Bußdichter und moralischer Autor, studierte Astronomie und schrieb Kommentare zu biblischen Büchern, zu den Gebeten und zu dem unvermeidlichen *Sepher Jezira*. Ihm waren jedoch die hervorragenden Denker der spanisch-arabischen Schule, wie Saadja, Ibn Esra u. a. nicht fremd. In seinen Werken, die sich fast über alle Wissensgebiete erstrecken, mischen sich Engellehre und Midrasch, Philosophie und Kabbala, Aberglaube und Ethik bunt durcheinander. Dagegen sind seine Bußlieder — etwa sechzig an der Zahl — einfach und schlicht, ohne alle mystische Zutaten. Als seine bekannten Hauptwerke gelten der *Rokeach* (Der Salbenmischer, nach dem Zahlenwert seines Namens), sowie eine Schrift gegen die jüdischen Anthropomorphisten *Schaʿaré has-Sod, haj-Jichud weha-Emunah* (Pforten des Geheimnisses der Einheit und des Glaubens), in der die Geistigkeit des Gottesbegriffes, nach Saadja's Auffassung, scharf betont und der Glaube jener, welche die Haggada buchstäblich nehmen, verleugnet wird. Zu einer klaren Stellung dieser Haggada gegenüber kann freilich auch er nicht gelangen. Und seine Vorstellungen von dem himmlischen Gottesthron mit seinen Engelscharen stehen kaum auf der Höhe der damaligen jüdisch-philosophischen Schule Spaniens. Er füllt die ganze Welt mit Engeln, gibt jedem Menschen einen Schutzengel oder Schicksals-

engel und sucht in dem Wort der Schrift einen versteckten „innern Sinn", welcher den phantastischen Gespinnsten der Zeit natürlich freien Spielraum eröffnet. Seine wissenschaftliche Anschauung vom Weltgebäude stützt sich auf die Kosmogenie der Baraitha Eleasar's, die mit der Buchstaben- und Zahlenexegese zu einer abenteuerlichen Kosmographie ausgebildet wird. Ueberdies erscheint wohl er als der erste, der die mystische Zahlenspielerei in seinem großen Werk *Sodé Razé* über die Geheimnisse der Kabbala, in ihrem äußersten Umfang zur Anwendung bringt, nämlich: die Buchstaben der Gottesnamen und Schriftverse zu versetzen, sie in Zahlzeichen zu übertragen oder als Abkürzungen bedeutungsvoller Wörter zu behandeln *(Ziruph, Gematria, Notarikon)*, ein Spiel, das die spätere Kabbala stark für ihre Zwecke ausgebeutet hat.

Was ihn aber wiederum über viele Zeitgenossen erhebt, ist seine ethische Weltanschauung. Die Liebe zu Gott und die Demut sind die Leitsterne seines Lebens, die Liebe zu dem Menschen und die Tugend sind seine höchsten Ideale. Alle Tugenden aber: Demut und Frömmigkeit, Buße und Keuschheit, Redlichkeit und Treue, sind ihm nur Ausstrahlungen des Gottesbewußtseins, die er nach einem edlen Muster, nach Bachja's „Herzenspflichten", in allen seinen Schriften anpreist und als Ideale reiner Gesinnung vorführt. Zu anderen Zeiten und in günstigeren Verhältnissen hätte dieser Mann unzweifelhaft eine außerordentliche Wirksamkeit entfalten und Bedeutendes schaffen können. Sein Einfluß auf die Zeitgenossen war ein nicht gewöhnlicher, und seine Richtung wurde von minder begabten, aber gleich eifrigen Schülern Eleasar's im Sinne des Meisters fortgebildet. Einer dieser Jünger, Menachem aus Aquileja, hat vielleicht die Verbindung zwischen der deutschen Mystik und der spanisch-provençalischen Kabbala durch verschiedene seiner Schriften hergestellt, vornehmlich wohl durch einen Kommentar zu den zehn Sephiroth und durch ein dieselbe Materie erörterndes Werk *Kether Schem tob* (Die Krone des guten Namens). Indes huldigten nicht alle Schüler Jehuda des Frommen und Eleasar's b. Jakob, die man als die Väter der deutschen Mystik ansehen kann, der in ihren Schriften vorgezeichneten Bahn. Ja es scheint, daß schon den jüngeren Zeitgenossen und Schülern eine Ahnung der Gefahr aufgestiegen sei, die diese Gottessehnsucht und Demut in ihrer verhüllten Opposition gegen die traditionelle Lehre heraufbeschwören könnte. Zum mindesten einer derselben, Mose b. Chisdai aus Tachau, daher auch Mose Taku, von dem außer Gutachten, Talmudkommentaren und rituellen Erläuterungen auch eine Schrift über religionsphilosophische Fragen erschienen ist, polemisiert entschieden gegen die Richtung Jehuda's, freilich ebenso scharf gegen die Vertreter der Philosophie, gegen Saadja, Maimuni,

Ibn Esra. Er will die haggadischen Aussprüche über Gott buchstäblich aufrecht erhalten, verwirft aber nichtsdestoweniger die mystischen Schriften mit ihren groben Anthropomorphismen, die er als von den Karäern untergeschoben und eingeschmuggelt erklärt. Mose Taku scheint also die dritte Richtung innerhalb des damaligen Judentums, die der Halacha, im Gegensatz zur Philosophie und Mystik repräsentiert zu haben. Und in der Tat wird er auf halachischem Gebiet als Autorität zitiert und um Rechtsbescheide angegangen.

Seine Kenntnis der karäischen Schriften verdankt er zweifellos einem älteren Zeitgenossen, Petachja b. Jakob aus Regensburg, der als Reiseschriftsteller bekannt geworden, und dessen Berichte von seinem Landsmann Jehuda ha-Chasid geordnet wurden. Sie führen jetzt den Titel *Sibbub schel Rabbi Petachja* (Reise des Rabbi Petachja) und schildern die von diesem von Prag aus etwa um 1170—1180 unternommene Reise, die ihn über Polen und Rußland, die Tartarei, die Länder der Turkmenen nach dem Orient und von dort aus über Griechenland nach Böhmen zurückführte. Seine Reisenotizen entbehren nicht allgemeinen Interesses, wenn sie auch denen Benjamin's von Tudela nachstehen, wie etwa ein damaliger deutscher Jude einem spanischen. Aber wie diese sind sie auch in verschiedenen Uebersetzungen verbreitet.

* * *

Die halachische und talmudistische Richtung erlangte schließlich aber in jenem Zeitalter, der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, in Deutschland und Oesterreich doch das Uebergewicht. Scharfsinnige und gelehrte Forscher machten sie zur herrschenden innerhalb der deutschen Judenschaft, und sowohl der einseitige Rationalismus wie die Gefühlsschwärmerei traten vor dem ernsten Gesetzesstudium in den Hintergrund, das von Männern, wie Meïr aus Rothenburg und dessen Lehrer Isaak b. Mose aus Wien (ca. 1250) zu ansehnlicher Höhe erhoben wurde. Der letztere — gemeinhin nach seinem Hauptwerk *Or saruah* (Das ausgesäte Licht) genannt — war ein Schüler des Jehuda Sir Leon in Paris und scheint dessen thosaphistische Lehrweise nach Deutschland übertragen zu haben. Sein Werk, das erst in neuerer Zeit vollständig erschienen, erläutert den Talmud nach der Reihe seiner Ordnungen so, daß der Inhalt zu selbständigen Abschnitten der einzelnen Materien — Halachoth — verarbeitet worden, ohne sich jedoch an die Reihenfolge des Talmuds selbst zu halten. Für die Geschichte der Auffassung und Behandlung vieler in jene Gebiete des Talmuds fallenden Gegenstände ist das Werk von großer Bedeutung.

Die erste rabbinische Autorität jener Zeit war aber unstreitig Meïr b. Baruch aus Rothenburg an der Tauber (ca. 1230 bis ca. 1293), der überdies durch seine merkwürdigen Lebensschicksale berühmt geworden ist. Fast scheint es sogar, daß seine persönliche Bedeutung größer als seine literarische gewesen sei, da sich von ihm nur halachische Schriften, zahlreiche Rechtsentscheide und mehrere synagogale Poesien erhalten haben. Aber es erscheint historisch berechtigt, in ihm einen merklichen Gegensatz zu der Richtung Jehuda des Frommen zu erkennen. Unabhängig von Aberglauben und übertriebener Gefühlsschwelgerei verfolgt er einzig und allein das Talmudstudium in der von den französischen Thosaphisten überkommenen Lehrweise, und wurde als die erste Autorität Deutschlands und Nordfrankreichs gefeiert. Er wird auch von Mit- und Nachwelt nicht mit dem Epitheton Chasid, sondern durch den Ausdruck: „Die größte Leuchte" gefeiert, der vordem nur Gerschom, Raschi und ähnlichen Autoritäten beigelegt worden war.

In seinen synagogalen Liedern ahmt er einem erhabenen Vorbild, dem Jehuda ha-Levi, nach, dessen Zionslied eine ganze Reihe ähnlicher Trauerlieder hervorgerufen, die sich in Anlage und Versmaß eng an das Vorbild anschließen, ohne es natürlich zu erreichen. Im Schwung der Phantasie und der Tiefe der Empfindung kommt zwar Meïr aus Rothenburg seinem Vorbild nahe; weit steht er aber hinter diesem in der Reinheit der Sprache zurück. Sein Zionslied, das auch in den deutschen Synagogenritus aufgenommen worden, soll die Verbrennung der Thora beklagen; ob zu Römerzeiten oder während der französischen Inquisition in Paris, ist kaum noch herauszulesen. Es lautet in seinen Eingangsstrophen folgendermaßen:

Hast, Thora, du der Jünger Schmerz erkundet,
Die ach so gern in deinem Schatten weilten?
Jetzt keuchen trauernd sie einher, verwundet,
Verwundet, daß die Flammen dich ereilten.

Sie harrten freudig, daß dein strahlend Licht
Die Leuchte werde, leuchtend einer Welt;
Nun hüllt sie Finsternis, so graus, so dicht,
Kein Strahl ist, der ihr Dunkel matt erhellt.

Drum ist so bitter deiner Treuen Schmerz,
Drum brennt die Wunde wie von glüh'nden Funken,
Drum stöhnt und jammert das gebroch'ne Herz
Dem Klaggeheule gleich der Klageunken.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Wirf, Sinai, hinweg dein Prachtgewand,
Verhülle dich, gleich Witwen, schwarz und nächtig,
Und meine Träne schwemme weg das Land
Und wachse an zum Strome groß und mächtig.

Und ströme fort und fort zu Mose's Grabe
Und poche fragend an des Grabes Pforte:
Ob eine neue Lehre er denn habe,
Daß darum man verbrannt hat deine Worte!

Das tragische Schicksal des Meïr aus Rothenburg ist bekannt. Er fiel den räuberischen Gelüsten der damaligen Machthaber zur Beute und starb im Gefängnis zu Ensisheim. Die große Verehrung, die der charakterfeste Mann schon bei Lebzeiten genoß, wurde noch erhöht durch seine Schicksale, und deshalb wohl auch haben einzelne seiner synagogalen Poesien eine bleibende Stätte im Gottesdienst gefunden, eine Ehre, die meist nur älteren Kompositionen zu teil wurde. Aber selbst die streng halachische Richtung, die Meïr im Gegensatze zu Jehuda ha-Chasid einschlug, blieb später von mystischen Verirrungen nicht ganz frei. War erst einmal die Verbindung hergestellt, so beherrschte die Mystik alsbald das ganze Gebiet der Diaspora und fand um so begeistertere Anhänger, je trüber das Los der Juden sich gestaltete, und je öfter ihr Auge von dem Jammertal dieser Erde zu den Wonnen des Himmels und des Paradieses sich emporwendete.

* * *

In Spanien, wo die Gegensätze natürlich am heftigsten aufeinanderstießen, hatte die Kabbala allerdings noch eine heftige Auseinandersetzung mit der Philosophie zu bestehen. Noch waren dort die Traditionen Maimuni's nicht vergessen, der jede Geheimlehre mit Entschiedenheit zurückgewiesen und von jener Literatur gesagt hatte, daß sie verbannt zu werden verdiente. Aber für die Anhänger der Kabbala war dies nur ein Grund mehr, sich mit jenen Schriften, welche die Gottheit in blasphemischer Weise nach ihrer Körperbeschaffenheit schilderten, eingehend zu beschäftigen. Ja, es ist charakteristisch, daß die meisten ihrer Anhänger von der Philosophie ausgegangen waren, und daß nur der Mißmut über die Ausschreitungen der Rationalisten sie in das andere Extrem getrieben hat.

Daß Nachmani einer der eifrigsten Förderer der Geheimlehre war, ist bereits erwähnt worden. Auf seine Autorität stützten sich alle Nachfolgenden. Die Kabbala ist ihm „himmlische Weisheit", und der gesamte Bibeltext löst sich für ihn meist in Buchstabenelemente auf, aus denen mystische Gottesnamen zusammengesetzt werden können. In dieser Weise schrieb auch der unbekannte Autor des Perez b. Isaak in Gerona fälschlich zugeschriebenen großen Werks *Ma'arecheth ha-Elohuth* (Die göttliche Ordnung), in dem er ein vollständiges System der Geheimlehre aufzustellen sucht. Ja, er geht noch weiter, wenn er behauptet, daß einzelne Lehren der Kabbala, wie die vom *En-Soph*, weder im Pentateuch noch in

den Propheten und Hagiographen, oder in Mischna und Talmud angedeutet, sondern von Geschlecht zu Geschlecht in geheimer Ueberlieferung sich fortgepflanzt hätten.

Aber noch gewichtigerer Autoritäten bedurfte die junge Geheimlehre, um ihr hohes Alter nachzuweisen und Eingang in den Gemeinden zu finden. Daher die große pseudepigraphische Literatur, die sich an ihre Spuren heftet, und aus der das bereits erwähnte Buch *Bahir* in jener Zeit hervorragt, das keinem Geringeren als dem Thannaïten Nechunja b. Hakana zugeschrieben und deshalb auch *Midrasch des Rabbi Nechunja b. Hakana* genannt wurde. Die Fabel fand williges Gehör und die Schrift wurde wie eine heilige Ueberlieferung betrachtet.

Unter solchen Auspizien verbreitete sich die Kabbala mit größerer Schnelligkeit als je zuvor eine neue Geistesrichtung über Spanien. Von Gerona hatte sie ihren Weg durch das ganze Spanien bis nach Toledo in kurzer Zeit gefunden und auch dort die Gemüter erhitzt und die Geister in ihrem Kreise gefangen. Ein Schwarm von Halbwissern überflutete das Land mit den abenteuerlichsten Ideen und Schriften; es war, als ob ein Rausch des Glaubenswahns über alle gekommen sei, die, in den Traditionen des reinen Denkens erzogen, nun mit wahrer Wollust sich den neuen mystischen Offenbarungen hingaben. Propheten und Wundertäter fehlten in einer solchen Periode natürlich nicht; der theoretischen Kabbala folgte alsbald die praktische *(Kabbala maʿasijioth)*, die Wunder verrichtete, Amulette verfertigte und aller Philosophie den Krieg erklärte.

Einer der angesehensten Förderer der Geheimlehre war zu jener Zeit Todros b. Joseph Abulafia (1283) in Sevilla, der eine gewichtige Stellung am Hofe des Königs Sancho IV. bekleidete und durch sein Ansehen wie durch seine in mystischer Verzückung schwelgenden Schriften der Geheimlehre großen Anhang zuführte. Ein Nachkomme jenes Meïr b. Abulafia, der einst gegen Maimuni den Kampf eröffnet hatte, bekämpfte natürlich auch Todros die Philosophie in einem kabbalistischen Werk *Ozar hak-Kabod* (Schatz der Ehre) mit der Leidenschaft, die seinen Oheim bereits ausgezeichnet hatte. Da die Philosophie das Dasein von bösen Geistern leugne, so müsse sie auch den Glauben an Engel verwerfen, erklärte er, und deshalb sei sie zu verwerfen. „Sie wandeln im Dunkeln und können das Dasein der überirdischen Geister nicht begreifen, um wieviel weniger den höchsten Geist, der dem menschlichen Verstand vollständig unzugänglich ist.“ Dagegen stellte auch er die Kabbala als göttliche Weisheit dar, deren hohe Geheimnisse jedoch vor Laien verborgen gehalten werden müßten, und deren Lehren ihm in voller Uebereinstimmung mit der talmudischen Haggada erschienen.

Um eine so hervorragende Persönlichkeit scharten sich naturgemäß nun alle Vertreter der Geheimlehre in Spanien. Von diesen müssen um ihrer literarischen Bedeutung willen die namhaftesten, Bachja b. Ascher, Abraham Abulafia, Joseph Chiquitilla, Isaak ibn ha-Latif, Jakob b. Scheschet Gerondi, hauptsächlich aber Mose de Leon erwähnt werden. Sie haben die Kabbala in ein bestimmtes, abgeschlossenes System gebracht und repräsentieren die verschiedenen Richtungen derselben, deren charakteristische Unterschiede aus ihren Werken mehr oder oder minder erkennbar hervortreten. Wenn man es aber versucht hat, aus den Kombinationen dieser verschiedenen Richtungen bestimmte kabbalistische Schulen zu konstruien, so sind derartige Versuche, wie geistreich und fein sie auch sein mögen, doch eben auch nur Kombinationen, die auf dem bis jetzt wenig erforschten Gebiete leicht durch andere verdrängt werden könnten.

Der erste der oben angeführten Autoren, Bachja b. Ascher (1291) in Saragossa, gehört zwar nicht unbedingt der kabbalistischen Richtung an, aber auch er kann sich ihrer Umarmungen nicht erwehren und verstrickt sich am Ende doch ganz in ihre Netze. Sein Pentateuchkommentar, in dem er vernünftige Bibelexegese mit kabbalistischer Auslegung vermengt, wurde früher viel gelesen und erläutert. Er bearbeitete das Schriftwort nach vier Richtungen: nach der philosophischen und kabbalistischen, sowie nach der rationellen und haggadischen Auslegung. Ein Schüler des Ibn Adret und ein Zeitgenosse Nachmani's, folgt er der Methode beider Lehrer. Hauptsächlich geht er in den Spuren des letztern einher, weshalb wohl sein Bibelkommentar gleichfalls im Volke weithin Anklang gefunden hat. Auch ein Werk über Religion und Sittenlehre, *Kad hak-Kemach* (Der Mehlkrug) in fünfzig Vorträgen, rührt von diesem Autor her, dessen ethische Weltanschauung aber eine recht engherzige war. Im Gegensatz zu seinen erleuchteten Vorgängern seit mehr denn einem Jahrtausend schärft er seinen Lesern nachdrücklich ein, daß Auferstehung und Paradies ausschließlich den Israeliten vorbehalten sei, eine Meinung, mit der er übrigens selbst in jener intoleranten Zeit isoliert dastand. Außerdem wird ihm noch ein Hiobkommentar und ein Werk *Schulchan Arbah*, über die Vorschriften zu einem sittlichen Verhalten bei den vier Mahlzeiten, zugeschrieben.

Von größerem Einfluß auf die Fortbildung der Kabbala als dieser Exeget war ein Autor, der, selbst von der philosophischen Bildung der Zeit ausgegangen, immer tiefer in die Geheimlehre sich versenkte und endlich einer der eifrigsten Gegner der Philosophie wurde, Joseph b. Abraham Chiquitilla oder Gikatilia. Schon mit 26 Jahren schrieb er sein Hauptwerk *Ginnath Egos* (Der Nußgarten) — die Nuß galt in der mystischen Literatur als ein oft gebrauchtes Bild für geheime, unter einer Hülle verborgene

Weisheit — in dem er selbst erklärt, daß bei den scholastischen Denkformeln das Verlangen des Herzens, das Sehnen des Gemüts nach höherer Offenbarung leer ausgegangen und daß er darum von philosophischen zu mystischen Anschauungen vorgeschritten sei. Der erste Teil dieses Werks beschäftigt sich in fünf Pforten mit der Exegese des Gottesnamens, der zweite mit den Buchstaben des Alphabets — zugleich auch ist in demselben eine Art Enzyklopädie des gesamten philosophischen, naturhistorischen und astronomischen Wissens der Kabbalisten aufgespeichert — der dritte handelt von den Vokalzeichen; alles natürlich nur mit Bezug auf die Geheimlehre. Noch andere Schriften desselben Autors huldigen der gleichen Gedankenrichtung; sie sind in fließendem, oft zu dichterischer Höhe sich erhebendem Stil geschrieben und lehren die Mysterien der Kabbala, als deren Prophet sich ihr Autor später ausgegeben haben soll.

Eine ähnliche Stellung wie Chiquitilla nimmt Isaak b. Abraham Ibn al-Latif (1280) ein, der aber auch zugleich als philosophischer Schriftsteller auftritt, um die aristotelische Lehre zu bekämpfen. In der Kabbala ist er nach dem Urteil späterer Forscher absichtlich etwas zweideutig; er steht „mit einem Fuß in der Philosophie und mit dem andern in der Geheimlehre". Wenn ihm auch die Philosophie nicht „der rechte Weg zum Heiligtum" ist, so verschmäht er sie doch nicht, um seine Ideen über Gott, die Welt und die Schöpfung aus ihr zu erklären. Die Emanation erläutert er durch mathematische Formeln. Es sei damit wie mit dem Punkt, der sich zur Linie, diese zur Fläche und diese wiederum zum ausgedehnten Körper erweitere. Von seinen Werken sind ein Kommentar zum Prediger und die kabbalistischen Schriften *Schaʿaré hasch-Schamajim* (Die Pforten des Himmels), sowie *Zurath ha-Arez* (Die Form der Erde), eine Kosmologie in 27 Kapiteln, und *Zeror ham-Mor* (Der Myrrhenbeutel) gedruckt. Einen Einfluß auf die Fortentwickelung der Geheimlehre selbst hat er nicht ausgeübt.

Konsequenter in dieser Hinsicht war etwa ein Vierteljahrhundert zuvor Jakob b. Scheschet aus Gerona, der die Kabbala kühn der Philosophie gegenüberstellte und von einer Vermittelung nichts wissen wollte. In der üblichen Reimprosa jener Zeit schreibt er sein Werk *Schaʿar hasch-Schamajim* (Pforte des Himmels), in dem er gegen die „Ketzer und Philosophen" zu Felde zieht und von ihnen behauptet, daß sie die „Wahrheit zu Boden werfen". Besonders schlecht ist er auf die Schule Maimuni's zu sprechen, weil sie behauptete, das Gebet habe nur einen innern Wert und dürfe kein bloßes Lippenwerk sein.

Alle anderen Vertreter dieser Richtung aber überragte an Geist und Wissen Abraham b. Samuel Abulafia aus Saragossa

(1240 bis c. 1291), ein abenteuerlicher und vagabondierender Mann, voll ausschweifender Phantasie, der sich zuerst von Hillel b. Samuel in die maimunische Philosophie einführen läßt, dann durch das *Sepher Jezira* zur Kabbala gelangt, aber auch von ihr nicht befriedigt nach immer höherer Offenbarung in Visionen und Wundern sucht. Durch übereifrige Askese gelangt er endlich zu dem Mittel, die höhere prophetische Offenbarung zu entdecken; das Mittel ist aber nichts mehr als das bereits angedeutete Kunststück von Zahlenspiel, Buchstabenspiel und -wechsel (Notarikon, Ziruph, Thernera, Gematria), das er in krauser Weise ausbeutet, und das ihm der einzige Weg scheint, um in Verkehr mit der Geisterwelt zu gelangen. Er emanzipiert die Kabbala von allen philosophischen Voraussetzungen und rückt sie ausschließlich in das Gebiet des Wunderbaren, Visionären. In seinen mystischen Verzückungen wurde er auch Wundertäter und übte natürlich unheilvollen Einfluß auf das leichtgläubige Volk aus, so daß selbst Ibn Adret, der der Kabbala an sich nicht gerade feindlich gegenüberstand, seine Autorität gegen den Schwärmer geltend machen mußte. Abulafia wurde dadurch nicht bekehrt, sondern immer mehr in die Ekstase getrieben und gab sich schließlich in Messina als Prophet, ja als der sehnlich erwartete Messias aus. Das Verdammungsurteil des Ibn Adret trieb ihn in eine merkwürdige Opposition gegen die talmudische Richtung; er nahm keinen Anstand, zu erklären, daß die „Mischna das Grab des Gesetzes“ und die, welche sich ausschließlich mit dem Talmudstudium beschäftigen, von einer unheilbaren Krankheit befallen seien und sehr tief unter den Kennern der Kabbala stünden! Die Sephirothlehre seiner kabbalistischen Zeitgenossen akzeptierte er aber keineswegs; vielmehr spottete er zuweilen auch dieser Zehnzahl, die er nur als eine Vorstufe zur Erkenntnis der Gottesnamen betrachtete. Seine Theorie ist aus den meist nur handschriftlich vorhandenen Werken kaum noch zu konstruieren, da diese zwei verschiedenen Perioden angehören. In der Zeit des Uebergangs von der Philosophie zur Mystik schrieb er etwa sechsundzwanzig verschiedene Werke, darunter mehrere grammatische Abhandlungen, einen Kommentar zum *Moré*, aber auch zum *Sepher Jezira*; der Periode der prophetischen Offenbarung und Begnadung gehören zweiundzwanzig Schriften an, die eben jenes Zahlen- und Buchstabenspiel bis ins Unendliche treiben; darunter das *Buch des Lebens*, aus dem der Einfluß, den die deutsche Mystik, vor allem der *Rokeach* des Eleasar b. Jehuda auf Abulafia geübt, erkennbar hervortritt. Seine Anschauungen dürften sich am ehesten der christlichen Mystik jener Tage nähern: wie diese ein unmittelbares Schauen und Erleben des Göttlichen anstrebt, wie diese das Schriftwort nur als Durchgangspunkt benutzt, um darüber hinaus zum

unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit sich aufzuschwingen und neue Offenbarungen von ihr zu gewinnen, so erblickt auch Abulafia in dem ekstatischen Zustand die Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Seele „in einem Kuß", dessen natürliche Folge die höhere Offenbarung sei, die er dann vermittelst Zahlendeutungen aus dem Schriftwort erläutert. Wie sein Zeitgenosse, der christliche Mystiker Bonaventura, hält auch er die mystische Kontemplation für das Höchste auf Erden, den Vorgeschmack künftiger Seligkeit. Wie der Doctor seraphicus sieben Grade der Kontemplation angenommen, so hat Abulafia sieben mystische Interpretationsmethoden der heiligen Schrift aufgestellt. In einer Schrift über das Wunder erklärt er überdies, Christus sei ein Prophet gewesen, der nicht erkannt worden; eine ähnliche Meinung hatte schon 150 Jahre vorher der Karäer Jehuda Hadassi ausgesprochen.

Seine mystische Richtung wird von ihm selbst die prophetische genannt, und es erscheint fast begreiflich, wenn er sich einmal beklagt, daß „während die Christen seinen Worten glaubten, die Juden, welche von der Berechnung des Gottesnamens nicht wüßten, ungläubig blieben". Abulafia ging freilich noch weiter; er suchte auch den Papst Nikolaus III. zu bekehren; doch kam ihm dieser Versuch teuer zu stehen. Er entging nur mit großer Mühe in Suriano dem Scheiterhaufen, wie er selbst in der Schilderung seiner abenteuerlichen Irrfahrten erzählt, dadurch, daß ihm Gott „einen Doppelmund" gegeben habe. Wahrscheinlich ließ man ihn leben, weil seine Theorie der Trinitätslehre am nächsten kam. Daß ein solcher Schwärmer Anhänger finden konnte, ist für die Zeit überaus bezeichnend, in der selbst eine so hochangesehene Autorität wie Ibn Adret vergeblich sein Mahnwort an die Gemeinden richtete: „Es ist der Vorzug Israels, überall mit Gründlichkeit die Wahrheit zu erforschen." Die Kabbala hatte eben schon die Herrschaft über die Gemüter gewonnen und das Erbe der Philosophie angetreten. So war eine Vermittelung nicht mehr möglich, zumal da auch selbst die, die diese Vermittelung hätten anbahnen können, sich von mystischen Voraussetzungen nicht mehr ganz frei wußten.

* * *

Eine solche Zeit war vielmehr überaus günstig für Propheten, Messiasse und Wundertäter, die denn auch an verschiedenen Orten auftraten, das Ende des Exils und den Morgen der Erlösung verkündend. Das Buch, welches aber diese Periode am treffendsten charakterisiert, ihr getreuester Spiegel und zugleich auch die Quelle, in der alle Strömungen der Geheimlehre zusammenfließen, ist der *Sohar* (Glanz).

Als der Autor dieses wichtigen Buches gilt der Wissenschaft jetzt allgemein Mose b. Schemtob de Leon (1287), der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Guadalaxara lebte. Lange Zeit wurde der vorgenannte Abraham Abulafia für den Autor des Werkes gehalten, noch viel länger der Thannaïte aus der talmudischen Glanzzeit, Simon b. Jochai, dem es untergeschoben war. Bei Lebzeiten des wirklichen Autors erhob sich wohl hier und da leiser Zweifel; später aber gelangte das in feierlichem, wenn auch nicht immer korrektem Aramäisch abgefaßte Werk zu höchstem Ansehen, so daß man es fast für den Kanon der Kabbala halten kann. Selten wagte jemand im Laufe der späteren Jahrhunderte leise Zweifel an der Authentizität des *Sohar*. Erst das 18. Jahrhundert begann den Kampf gegen die Fälschung, den das 19. so siegreich durchgeführt hat, daß jetzt wohl kaum jemand noch ernstlich an die Autorschaft des Simon b. Jochai bei einem Werke glaubt, dessen wirklicher Autor nachweislich die Schriften von Gabirol, Jehuda ha-Levi, Maimuni gekannt und spanische Wörter, die er für hebräisches Sprachgut gehalten, mit in sein Aramäisch aufgenommen hat. Die Erklärung, daß der *Sohar* in der Tat aus den Bruchstücken alter Ueberlieferungen bestehe, die im dreizehnten Jahrhundert ergänzt und gesammelt wurden, ist nur ein Notbehelf. Es wäre ja unbegreiflich, daß solche Ueberlieferungen nahezu ein Jahrtausend den Männern der Wissenschaft hätten unbekannt bleiben können; dieser Zweifel war es auch, den ein Kabbalist, Isaak von Akko, bald nach dem Bekanntwerden des Buches geltend machte. Mose b. Schemtob beschwichtigte aber das Gewissen des beschränkten Mannes durch den feierlichen Schwur, daß er in seinem Hause zu Avila ein altes Manuskript von der Hand des Simon b. Jochai erhalten habe. Bald darauf starb er, und durch diesen Schwur galt der *Sohar*, obwohl die Familie des Fälschers bereitwillig nach dessen Tode eingestanden, daß ein solches Manuskript nie existiert habe, fortan als echt. Der Glaube an dies Buch wurde förmlich zu einem Dogma, und der Schaden, den es überall da angerichtet hat, wo dieser Glaube herrschte, war kein geringer.

Treten wir nun dem Buche selbst näher, so erscheint es allerdings begreiflich, daß es zu jener Zeit solchen Einfluß gewinnen konnte. Der Zauber des Geheimnisvollen umspinnt das ganze Werk; er breitet sich über jede Seite aus, und wird durch das dumpfe, feierliche Aramäisch, durch phantastische Reden und mystische Phrasen wirksam unterstützt. Aeußerlich erscheint der *Sohar* als ein fortlaufender Kommentar zur Bibel, der aber keineswegs geordnet ist, sondern bunt durcheinander Exegese, Kabbala, Haggada, neuplatonische, gnostische und sogar aristotelische Philosophie vor-

trägt. Er besteht aus drei Hauptteilen, zu denen aber eine große Zahl fremder Bestandteile kommen. Außer dem *Sohar* selbst enthält das Werk ein „Buch des Geheimnisses", „Die große Versammlung", „Die kleine Versammlung", „Der Greis", Bruchstücke eines „Midrasch Ruth", „Das Buch der Helle", nebst einem Zusatz, „Der treue Hirt", „Paläste", „Die Geheimnisse der Lehre", „Der verborgene Midrasch", „Die Geheimnisse der Geheimnisse", einen Midrasch zum Hohenliede, eine Abhandlung: „Komm und sieh!", „Der Knabe", und mannigfache Schlußlehren.

Aus all' diesen verschiedenartigen Bestandteilen ist aber doch ein Grundsystem der Kabbalah von kundigen Forschern konstruiert worden, das sich etwa in folgende Fundamentalsätze zusammendrängen läßt. Gott, der Alte der Tage, ist seinem Wesen nach unfaßbar, durch kein Bild, kein Attribut und keinen Namen zu bezeichnen. Daher En-Soph oder Ajin. Aus dieser Unfaßbarkeit wollte Gott in seiner Güte aber insoweit heraustreten, als es nötig war, um seine Größe, Macht und Herrlichkeit erkennen zu lassen. Dies tat er, indem er eine Gestalt annahm, die ihn uns kenntlich macht. Diese Gestalt ist die Welt der Sephiroth oder die erste Schöpfungsstufe. Die heilige Gestalt bedeckte Gott mit einem reichen und glänzenden Kleide — das ist das Weltall. Gott schuf zuerst eine rein geistige Substanz, welche man, da sie der erste Schöpfungsakt gewesen, den „Urpunkt" oder die erste Sephira, *Kether* (Krone) genannt hat. Dieser Substanz, in der die Welt schon im Keim lag, verlieh Gott die Kraft, die übrigen Sephiroth zu erzeugen, welche also die einzelnen Entwickelungsmomente der Substanz bilden. Die Emanation ging also folgendermaßen vor sich: Die erste Sephira nahm eine doppelte Richtung, so daß aus ihr zwei Prinzipien, ein männliches und ein weibliches, emanierten, die „Vater" und „Mutter" auch in der Sprache der Kabbala genannt werden. Daneben führen sie noch die Namen *Chochma* (Weisheit) und *Bina* (Verstand). Diese beiden Richtungen werden durch ein Medium vermittelt, in dem sie sich vereinigen, so daß diese beiden Sephiroth „unzertrennliche Freunde" bleiben. Das vermittelnde Prinzip führt den Namen *Da'ath* (Erkenntnis), ist aber keine besondere Sephira, wie die drei vorhergegangenen, die die erste Entwickelungsstufe repräsentieren und deren heilige Dreizahl die „intelligible Welt" darstellt. Die Entwickelung tritt sodann in eine neue Phase; der höchsten Dreiheit folgt eine andere, welche gleichfalls aus entgegengesetzten Prinzipien, dem männlichen *Chesed* (Gnade), dem weiblichen *Din* (Recht) und dem vermittelnden *Thiphereth* (Schönheit, Milde) besteht. Diese zweite Entwickelungsstufe wurde später „die fühlbare Welt" genannt. Es folgt die letzte Dreiheit, deren männliches Prinzip *Nezach* (Macht), deren weibliches

Hod (Pracht) heißt, während das vermittelnde *Jesod* (Grund) genannt wird. Diese heißt „Die natürliche Welt". Die Harmonie aller Sephiroth wird durch die zehnte, *Malchuth* (Das Reich) bezeichnet. Alle diese drei Entwickelungsphasen mit den zehn Sephiroth bilden ein Welt, schlechthin die Welt der Sephiroth oder der Emanation. Aus dieser entstanden dann die Welt der reinen Geister oder der „Thron", die Welt der Engel oder die „Bildung", endlich die Welt der Dämonen, welche sowohl die Sphären als auch die Materie enthält, und „Handlung" genannt wird. Jede dieser vier Welten hat ihre Sephiroth, die alle miteinander in Verbindung stehen und ineinander fließen. Die Influenz dieser Sephiroth auf die Welt geschieht natürlich nur unter Mitwirkung Gottes; sie ist eben die göttliche Weltregierung, als deren „Organe" und „Kanäle" die Sephiroth erscheinen. Jede einzelne Sephira kann in dreifacher Weise betrachtet werden, an sich selbst, empfangend von oben, mitteilend nach unten. Deshalb heißen die Sephiroth auch der „Thronwagen Gottes" *(Merkaba)*, weil sie allein uns die Erkenntnis Gottes vermitteln. Da die unteren Welten nur ein Ausfluß der oberen, so hat die niedrigste natürlich nur den geringsten Anteil an der Allgüte Gottes; in dem Maße, als sich die Schöpfung von dem Urquell entfernte, kondensierte und materialisierte sie sich und ward zugleich um vieles schlechter. So sind nach der Kabbala die Materie und das Böse entstanden. Mit Entstehung des Bösen würde aber die Gottesordnung in der Natur vernichtet worden sein, hätte er seine Weltregierung nicht bis in die untersten Stufen geführt. Im Menschen allein ist der Kampf des Guten und Bösen kein blindes Spiel, sondern bewußte Tätigkeit. Daher seine hohe Stellung auf der Stufenleiter der Geschöpfe, und da die höheren Welten stets auf die niederen influieren, so ist der Mensch, der Geist und Materie in sich vereinigt, eigentlich das Bindeglied der Vereinigung aller Welten und daher der Gottheit am nächsten und ähnlichsten. Die Kabbala erblickt somit im Menschenleben ein Bild des Makrokosmus, in welchen sie ja, wie schon angedeutet, Geschlechtsunterschied und Vereinigungstrieb hineinträgt. Die menschliche Seele ist ihr durch Verbindung des *Thiphereth* (König) mit der *Malchuth* (Matrone) entstanden; demgemäß wird auch die Rückkehr derselben zu ihrem Ursprung durch eine Wiedervereinigung beider Sephiroth geschehen. Mit Bezug auf die hohe Bestimmung des Menschen als eines Ebenbildes der Gottheit selbst, wird er auch einer „besonderen Vorsehung" gewürdigt; er ist der Zweck der Schöpfung.

Dies sind die Fundamentallehren der Kabbala, die aber im *Sohar* noch weit ausgedehnt und mit allen erdenklichen mystischen Zutaten ausgeschmückt werden, in denen oft das Geheimnis den

Gedanken, die Nacht das Licht ersetzen muß. Man kann dem Uneingeweihten kaum ein Bild von dieser Gedankenwelt entwerfen, auch wenn man diese noch so genau und treu schildern möchte. In seiner Totalität spottet der *Sohar* jeder Logik und jedes Systems. Er empfiehlt die höchste Frömmigkeit und den tiefsten Aberglauben; er lehrt die reinste Wahrheit neben der dunkelsten Mystik; er steht auf dem Boden des Judentums und richtet seine Spitze eigentlich gegen die in Mischna und Talmud verkörperte Tradition, die er eine „Frucht des Erkenntnisbaums" nennt, während die Geheimlehre eine „Frucht des Lebensbaums" selbst sei. Beide aber ständen einander wie Finsternis und Licht gegenüber.

Um das eigentümliche Gewand, in das der *Sohar* seine Lehren hüllt, und dem seine Erfolge wesentlich zuzuschreiben sind, einigermaßen zu veranschaulichen, mögen einige markante Stellen dieses für die Religionsgeschichte wie für die literarische Entwickelung gleich wichtigen Werks hier folgen. Es handelt sich in diesen um das Anschauen der Gottheit, und der *Sohar* entwirft davon folgendes Bild, in dem er die Gottheit mit einem Meere vergleicht:

„Die Quelle der Meereswasser und der Wasserstrahl, der aus ihr hervorgeht, um sich weiter zu verbreiten, sind zwei. Dann bildet sich ein großer Wasserbehälter, wie wenn man eine tiefe Höhlung gräbt; dieser Wasserbehälter wird Meer genannt und ist das dritte. Die unermeßliche Tiefe teilt sich in sieben Bäche, die sieben langen Gefäßen gleichen. Die Quelle, der Wasserstrahl, das Meer und die sieben Bäche sind zusammen zehn. Und wenn der Meister diese Gefäße, die er gemacht, zerbricht, so kehren die Wasser zur Quelle zurück, und es bleiben bloß die Trümmer dieser Gefäße, ausgetrocknet und ohne Wasser, zurück. Auf diese Weise hat die Ursache der Ursachen die zehn Sephiroth geschaffen. Die Krone ist die Quelle, aus der ein unendliches Licht hervorströmt, und daher nannte die höchste Ursache sich selbst „Unendliches", denn da hat sie weder Form noch Gestalt; da gibt es weder ein Mittel, sie zu begreifen, noch eine Weise, sie zu kennen. Darum heißt es auch: Denke nicht nach über das, was vor dir verborgen ist. Dann machte Gott ein Gefäß, das so klein wie ein Punkt, das sich aus dieser Quelle füllte. Dies ist die Quelle der Weisheit, die Weisheit selber, nach der die höchste Ursache sich „weiser Gott" nennen ließ. Hierauf machte er ein großes Gefäß, gleich dem Meer; dies wurde der Verstand genannt; daher kommt der Name „verständiger Gott". Doch muß bemerkt werden, daß Gott weise und verständig durch sich selbst ist, denn die Weisheit und der Verstand verdienen ihren Namen nicht durch sich selbst, sondern durch den Weisen und Verständigen, der sie aus jener Quelle füllte. Gott brauchte das Wasser nur zurückzuziehen, so bliebe alles trocken .... Endlich teilte sich dass Meer in sieben Bäche, und es gehen die sieben kostbaren Gefäße hervor, die man die Gnade oder die Größe, das Recht oder die Stärke, die Schönheit, den Triumph, die Glorie, den Grund und das Reich nennt. Darum wird Gott der Große oder der Gnädige, der Starke, der Herrliche, der Gott der Siege, der Glorreiche, der Grund oder die Basis aller Dinge und der König des Weltalls genannt."

So lehrt der *Sohar* die Schöpfung der Sephiroth, so mischt er Erhabenes und Niedriges, Großes und Geringes, die zarteste Poesie

und die dunkelste Prosa, die erhabensten Gedanken und den tiefsten Aberglauben bunt durcheinander. Das System aber, das er bei aller Unordnung lehrt, ist die Grundlage der Kabbala geblieben und hat einen einschneidenden Einfluß auf die Entwickelung des geistigen Lebens unter den Juden während dreier Jahrhunderte ausgeübt.

Ueberschauen wir das rasch durchmessene Gebiet noch einmal, so erblicken wir in der Kabbala eine bunte Mischung orientalischer und griechischer Philosophie, haggadischer und späterer Mystik, aber kein originelles System; sie hat zwar an Stelle des Dualismus von Gott und Natur die absolute Einheit von Ursache und Substanz gesetzt, sie hat auch die realisierenden Personifikationen durch Ideen, also die Mythologie durch die Metaphysik verdrängt, sie hat aber auch wiederum durch ihr Spiel mit Ideen und Begriffen, mit Worten und Zahlen, wie durch ihre Emanationslehre die Geister umnachtet, die Wissenschaft verdrängt und auf den hellen Tag einer Zeit freien Gedankenaufschwungs die dunkle Nacht des Aberglaubens folgen lassen, während welcher die Mystik ihre unbeschränkte Herrschaft im Judentum ausbreiten konnte.

III. Die Epigonen.

I.

Das dreizehnte Jahrhundert bezeichnet in der jüdischen Literatur den Beginn des Verfalls. Die Epoche der Epigonen beginnt alsbald nach dem Tode Maimuni's, in der Poesie sogar schon früher, denn die zu Maimuni's Zeiten lebenden Dichter treten bereits von selbst mit der Zaghaftigkeit der Epigonen auf und preisen ihre Vorgänger als „die Väter des Gesanges". Die Philosophie hatte die Poesie verdrängt, und das schöne Wort Jehuda ha-Levi's von der Macht und Weihe der Dichtkunst hatte längst keine Geltung mehr im jüdischen Literaturkreise. Maimuni selbst beachtete die Poesie gar nicht, oder er verhielt sich ablehnend zu ihren „Bildern und Rätseln", deren geheime Sprache er nicht zu entziffern vermochte. Die Sorge für Reim und Metrum schien ihm die eigentliche Empfindung zu beeinträchtigen, und selbst die religiösen Poesien tadelte er von diesem Gesichtspunkt aus. Für das Ansehen und die Geltung der Poesie in dem Zeitalter absteigender Kraft, für den Standpunkt jener nüchternen Reflexion, die sich auf die Autorität Maimuni's stützte, sind die Worte überaus charakteristisch, die Schemtob ibn Palquera seinem „Suchenden" in den Mund legt, da er an einen Dichter herantritt:

„Du des Gesanges Meister, — deß kunstvolles Lied erweckt der Schlafenden Geister — vor dessen Poesien Sorg' und Kummer fliehen — lauter ist seine Redensart — sein Gesang süß und zart! — Ich habe deine Lieder betrachtet — und auf deine Gedichte geachtet — ein Sonnenglanz, ein Morgen ohne Wolkenflor — an Süßigkeit tun sie es dem Honig zuvor — würdig zum Lobe des Himmelsherrn im Chor — all deine Worte, treffend gewählt — verleihen Verstand und Einsicht dem Sinne, dem sie gefehlt. — Doch da Gott dir Verstand gegeben — ist's deine Pflicht, für die wahre Weisheit zu streben — sie zu erkennen, die des Menschen echte Gestalt. — Der Geist ja scheidet den Menschen vom Tiere und des Göttlichen Gewalt. — Darum ziemt's nicht zu töten mit der Sänger Nichtigkeiten — deren Mund Lüge, deren Lippen Täuschung verbreiten — deren Böses Gut und Gut pflegt Böses zu bedeuten. — Sie bauen ihre Lieder auf Lügengrund — und die Wahrheit fehlt in ihrem Mund. — Es sagt der Weise: Glücklich, wer nie von Jugend an der Sangeskunst sich beflissen — der sich geweihet dem strengen ernsten Wissen.

Dein Lebelang der Weisheit tiefen Gründen
Streb' nach, und fliehe vor unnützem Dichten.
Erkenntnis, höchstes Wissen sieh zu finden.
Darauf mit Ernst magst deinen Sinn du richten."

Ein solch engherziger Standpunkt ist charakteristisch für das Zeitalter, dem nicht bloß der Sangesquell verschlossen, sondern dem auch das Verständnis für die Bedeutung der Poesie an sich abhanden gekommen ist. Er wurde erst möglich, als die Blütezeit der Poesie vorüber war, als an die Stelle der philosophischen Wissenschaft Gelehrsamkeit in philosophischen Dingen, und statt der poetischen Kunst die Fertigkeit und Gewandtheit im Ausdruck, beide meist ohne selbständige Kraft, keine Typen, keine mustergültigen Formen hervorbringend, getreten waren.

* * *

In dieser Zeit erscheint als der erste aus dem Geschlechte der Epigonen Jehuda b. Salomo al-Charisi (1218). Sicher ist von ihm nur, daß er in dem ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts gelebt, aber nicht „geblüht" hat. Ursprünglich vermögend, geriet er in höherem Alter in bedrängte Verhältnisse. Auch sein Sangesruhm ward nicht in dem Maße verkündet, als es ihm gebührt hätte. Als er auftrat, war das Goldzeitalter der Poesie dahingegangen, und ihm als dem Ersten fiel die Aufgabe zu, der poetische Kritiker einer Epoche frohen Schaffens zu werden. In der Art, wie er diese schwierige Aufgabe löste, liegt seine Bedeutung. Wie interessant Charisi auch als selbstschaffender Dichter ist, sei es als Naturpoet oder als religiöser, ja sogar als humoristischer Lyriker, es liegt doch in allem, was er geschaffen, nicht die Innigkeit und der Farbenschmelz, die Kraft und die Weihe, welche die Dichter der Blütezeit auszeichnet.

Auf der ersten Reise seines unstäten Wanderlebens übernimmt er für die jüdischen Großen einer spanischen Stadt eine Uebertragung der damals schon weitberühmten arabischen Landstreicher-Makamen des Hariri aus Basra, eine Aufgabe, der er sich gern unterzieht und die er in seinen *Machberoth Jthiël* gelöst hat. Er reist weiter und gelangt nach Lunel, wo er — wiederum auf Aufforderung — die Einleitung und einen Teil der ersten Ordnung des arabischen Mischnakommentars Maimuni's ins Hebräische übersetzt, eine Uebertragung, von der jedoch nur Bruchstücke erhalten sind. Infolgedessen wird auch Charisi später vielfach verketzert und in Spottgedichten auf Maimuni mit einem verächtlichen Seitenblick beehrt. Von Frankreich zieht er, ein poetischer Wandersmann, nach dem Orient, zuerst nach Alexandrien, dann nach Aegypten, Palästina, Syrien, Griechenland, Mesopotamien und so weiter — überall singend und übersetzend. Wahllos überträgt er mit spielender Leichtigkeit den *Moré Nebuchim* ins Hebräische, freilich nicht mit der Akribie und Gewissenhaftigkeit eines Juda ibn Tibbon, dann ethische, medizinische, philosophische und religiöse Schriften von Arabern und Juden, kurz alles, was die Glaubensbrüder allerorten, die des Arabischen unkundig, kennen zu lernen wünschen.

Die bedeutsamste Frucht seiner Lebensreise war aber sein Divan, der *Thachkemoni*, ein Zeugnis sowohl für seinen poetischen Humor wie für die Herrschaft, die er über die hebräische Sprache ausübte. Die Poesie seines Stammes war im Verfall; vor sich hatte er einen Sangesfrühling von seltener Pracht, neben sich den rauhen Herbst, der alle Blüten knickte. Da reifte in Charisi der Entschluß, ein Werk zu schaffen, das in formaler Hinsicht jenen Makamen des Hariri eng sich anreihen, in seinem Inhalt und seiner Tendenz aber volle Selbständigkeit bewahren sollte, das aber in witzigen Pointen und geistreichen Einfällen sein Vorbild übertrifft. Es war dies der *Thachkemoni*.

Makame bezeichnet im Arabischen zunächst einen Ort, wo man zur Unterhaltung über alle Gegenstände des öffentlichen Lebens sich versammelt, dann in übertragenem Sinne eine Dichtungsform, die etwa die Mitte zwischen Epos und Drama innehält. Der Held der Makame ist gemeinhin ein anderer Don Quixote, dem eine zweite moralische Person, hinter der sich natürlich der Dichter selbst verbirgt, gegenübersteht, die seine Handlungen beobachtet und diese dann in der Makame erzählt. Heman ha-Esrachi und Cheber ha-Keni spielen bei Charisi diese Rollen in den fünfzig Makamen seines vielumfassenden Buches, wo er über alles: über Gott und Natur, über Menschenleben und -leiden, über alle Verhältnisse des Daseins, über alle persönlichen Erlebnisse und Beziehungen, Reise-

erfahrungen und Eindrücke, vor allem aber über den Kulturzustand seines Stammes und über dessen Poesie ausführlich spricht. Die hebräische Sprache war ihm ein Instrument, das er wie kaum ein Zweiter zu spielen verstanden hat. Allerdings war das Sprachgut durch die Dichter und Schriftsteller der vorhergegangenen Periode so ansehnlich vermehrt worden, daß es den Nachfolgenden nicht schwer fallen konnte, dieses Erbe mit allen Rechtsansprüchen anzutreten; nichtsdestoweniger bleibt die souveräne Art, mit der Charisi das spröde Material der hebräischen Sprache seinen Zwecken gefügig machte, nach mehr als einer Richtung hin bemerkenswert. Weder war er der erste Makamendichter, noch der erste Humorist der jüdischen Literatur. Und doch sind seine Makamen die Vorbilder aller übrigen, doch ist sein sprudelnder Humor wie ein Stern, der durch die dunkle Nacht leuchtet. Daß Charisi für seine Anerkennung den Ehrensold als Maßstab angelegt, den man ihm gewährt, mag ihm in der Zeit der Troubadours und Meistersänger nicht gerade als Verbrechen angerechnet worden sein. Spätere Zeiten urteilten darin schärfer. Sie wollen die Dichtkunst nicht als Erwerb betrachtet sehen. Aber man darf eben Charisi nicht seinen großen Vorbildern an die Seite stellen. Er will und muß durchaus für sich allein beurteilt werden: als ein leichtgeschürzter, poetischer Vagabund, der heimatlos durch alle Lande zieht, dem das Glück seine Gaben versagt hat und der nur von den Spenden, die von dem Tisch der Reichen für ihn abfallen, sein Erdendasein fristet. Wer wird es dem armen Pilger verargen, daß er zum Ersatz für Gut und Geld sein fröhliches Lied singt, daß er Witz und Ironie statt salbungsvoller Dankesphrasen in dieses hineinverwebt, und mit frischem Humor sich die Sorgen des mühseligen Erdenlebens fortlächelt?

Daß er zur rechten Zeit auch ernst und fromm zu sein vermag, beweist mehr als eine Pforte seines Divans. So das Gebet des Dichters, das er für den Esrachiten Heman dichtet, als dieser den schäumenden Meereswogen glücklich entronnen, so die Klage um Zion, da er den geweihten Boden des heiligen Landes betritt. Hier schweigen Scherz und Spott; hier steht auch Charisi im Heiligtum der Poesie. Und selbst wenn ihm das traurige Los seiner Glaubensbrüder in Jerusalem und ihre Verkommenheit vor Augen treten, schwingt er statt der Geißel der Satyre die vernichtenden Donnerkeile gerechten Zornes über eine entartete Gemeinschaft, die auf so heiligem Boden frevles Spiel treibt. Allerdings fehlt ihm in solchem Moment der Schwung der Dichtermuse, die seine Vorgänger begeistert, die Weise von Zion zu singen; aber er ist ja auch ein Epigone und der Schmerz um die schöne Zeit, die sie verloren haben, „um die trübe Zeit, die den Gesang begraben“,

kehrt in all' seinen Dichtungen regelmäßig wieder. Ihn machen bloß der Schwung des Augenblicks oder die komische Situation zum Dichter, dann aber auch in Formen, in denen er den großen Vorbildern nicht nur nahe, sondern oft gleichkommt. Das Wogen des Meeres, die Stimmen des Waldes, das Glück des Menschen, die Not der Armen und das Elend der Poeten, die Trümmer des Tempels und das Leid seines Stammes, das sind Objekte, die jedes lyrische Gemüt zum Dichter erheben, und die Charisi, wie bemerkt, nicht mit derselben Glut und Innigkeit, wohl aber mit der gleichen Formgewandtheit besingt, wie Mose b. Esra und die Genossen jener sangesfreudigen Zeit.

Ja, in einer dieser Formen ist er selbst Meister, nämlich in der Anwendung des bereits erwähnten Musivstils. Wie die Griechen in der Sprache Homer's ihre feinen Wortspiele bildeten, so redeten die jüdischen Dichter mit den Sprüchen der Bibel, mit den Psalmisten und Propheten, deren Worte sie in freiem Sinne deuteten, „aber im schönen Nebel desselben Ausdrucks". Der Musivstil, als dessen Schatzkammer die heilige Schrift galt, wurde schon von den Dichtern der Glanzperiode in ihre poetischen Kunstwerke verflochten. Auch ihnen war er oft ein willkommenes Wortspiel für einen neuen Ideenkreis. Er erlebte aber eine zweite wichtige Phase durch die kontrastierende Stimmung, in die ihn spätere Dichter, vor allem Charisi, zu dem ursprünglichen Wortsinn brachten. Mit Recht hat man in dieser Metamorphose des Gedankens, durch kleine Aenderungen und Scheidungen eines Wortes oder Satzes oder durch veränderte Interpunktion, schon früher die Quelle des jüdischen Humors gesucht.

Mit besonderem Glück schöpft nun Charisi aus dieser Quelle. Wo Hariri die Verse des Koran zu zierlichen Ketten bindet, da steht ihm der reiche Gedankenschatz der Bibel zu unbeschränkter Verfügung, und er scheut sich nicht, mit der vollen Willkür des Poeten von diesem Reichtum freiesten Gebrauch zu machen. Eine auch nur annähernd treue Uebersetzung kann unmöglich den humoristischen Doppelsinn wiedergeben, den der Dichter durch Anwendung dieses Musivstils erreicht. Trotzdem ist eine solche Uebertragung wiederholt und nicht ohne Erfolg versucht worden. Natürlich müssen sich alle Proben nur auf kleinere, in den *Thachkemoni* eingestreute Gedichte und Epigramme beschränken, während man das Wesen des Dichtwerks und die Bedeutung des Poeten doch eigentlich nur aus den ganzen Makamen in ihrem kaleidoskopischen Wechsel von Ernst und Scherz, von Weihe und Humor, von religiöser Stimmung und satyrischer Schärfe kennen lernen kann. Einige ernste Lieder mögen den Reigen der kleinen Dichtungen Charisi's eröffnen.

Auf dem Meer nach einem Sturm.

Womit soll Gott ich danken, — daß er soweit mich hat gebracht,
Daß von der weiten Ferne, — mich hergeführt hat seine Macht,
Zu wallen nach der Tempelstadt! — Jetzt habe ich in den Gefahren
Den hehren Gottestrost erfahren: — „Und bist du auch auf Meereswellen,
Ich laß dein Schifflein nicht zerschellen!"

Weisheitslehre.

Nicht der Platz, auf dem du stehst, — kann dir Ehre bringen,
Deinen Platz zu ehren muß — deinem Tun gelingen.
Wie die Arbeit, so der Lohn! — Merk dir diese Lehre;
Schlechte Tat bringt Schande dir — gute bringt dir Ehre.

Trost in Tränen.

Flöß' meinem Leide nach der Tränen Quelle,
Es gäb' auf Erden keine trockne Stelle!
Allein nicht bloß der Sintflut wilden Wogen —
Auch meinen Zähren gilt der Regenbogen.

Den Uebergang von Ernst zum Frohsinn mögen einige aus wehmütiger Uebergangsstimmung hervorgegangene Lieder mit sinniger Pointe machen.

Graue Haare.

O seht doch! Jene schwarzen Raben,
Die sonst auf meinem Haupte weilten,
Sie nisten jetzt in meinem Herzen,
Seit meinem Haupte sie enteilten.

Liebestränen.

In Herzens Tiefe bärg' ich gern — die Liebe süß und mild
Jedoch die Träne, die verrät's, — die meinem Aug' entquillt.
Mein Herz, es könnte wohl verschweigen, — was meine Tränen offen zeigen.

Auf die Zeitgenossen.

Des Liedes Ahnen, Salomo, Jehuda
Und Mose, die geglänzt im Abendland —
Sie fanden bei den Großen ihrer Zeit
Für ihren Liederschatz freigeb'ge Hand.
Ich kam zu spät — als ich erschien, da stand
Der Großmut Sonne an des Westens Rand!
Sie labten sich, an süßer Wasser Strand —
Ich, ach, verschmachte in der Wüste Brand!

In seinem eigentlichen Element ist aber Charisi, wenn er seinem Humor die Zügel schießen lassen kann, gleichviel ob es gegen reiche Geizhälse, gegen Büchernarren, verliebte alte Weiber, oder auch gegen die Gegner des von ihm hochverehrten Maimuni geht. Da sprühen die Funken seines Witzes weit umher, da scheut er kein Wort, keinen Stich, da ist er boshaft, zuweilen sogar frivol und schlägt einen Ton an, der vordem in der hebräischen Posie kaum

noch gehört worden war. Als berühmtes Muster mag sein mephistophelisches Flohlied gelten:

Heilloser Floh, entweihst mein Lager,
Willst dich an meinem Blut erquicken,
Ruhst Sabbath nicht und nicht am Festtag.
Dein Fest ist, andere beißen, zwicken.
Nun sprechen meine weisen Freunde,
Ich dürft' am Sabbath dich nicht knicken.
Doch ich befolg' die andre Lehre:
Komm' du zuvor des Mörders Tücken!

Daß Charisi auch ein feiner Zechpoet gewesen, ist aus dem folgenden Lied zu ersehen:

Hier unter Bäumen, dicht belaubt,
Wo kühle Schatten winken,
Mit Ros' und Myrthen auf dem Haupt,
Mein Freund, hier laß uns trinken.
Trink' Weisheit in dem Rebensaft,
Im Wein wirst du's erfahren,
Wie edlen Geistes Feuerkraft
Sich mehret mit den Jahren.

Eintausend Jahr' auf unserm Stern
Vor Gott sind's kurze Stunden —
Minuten sind es vor dem Herrn,
Wenn Jahre uns geschwunden.
Da wünscht' ich denn, mir wär gegönnt
Ein Gottesjahr zu leben,
Daß ewig jung ich trinken könnt'
Uralten Saft der Reben.

Aber Charisi war nicht bloß Dichter von großer Formgewandtheit, sondern auch poetischer Kritiker. Die 3. und 18. Pforte seines *Thachkemoni* sind für die Literaturgeschichte von Wert um der Urteile willen, die er darin über die Poesie der Vorgänger und Zeitgenossen fällt. Er gibt uns in diesen Makamen das Bild einer ganzen Periode, wie sie sich in seinem Geiste abspiegelt. Seine Urteile sind, soweit sich dies übersehen läßt, meist richtig und verständig. Was sie aber für uns interessant macht, das ist der Pessimismus des Epigonentums, von dem sie ausgehen und zu dem sie immer wiederkehren.

Charisi selbst stellt sieben Regeln als die ersten Forderungen der Dichtkunst an die dichtenden Zeitgenossen auf, die allerdings nur als die weitesten Umrisse einer Poetik betrachtet werden können. Der Dichter soll nach Charisi alle unedlen Worte fernhalten, alle Fremdwörter beseitigen, sich streng an die Metrik halten, den Wohllaut nicht vernachlässigen, Verständlichkeit anstreben, die grammatischen Regeln beobachten, das Gedicht wiederholt prüfen und feilen, endlich unter seinen Schöpfungen nur eine Auswahl

treffen. Aus fünfzig Versen möge er dreißig hervorheben, dann wird sein Gedicht gelungen sein; so rät Charisi seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Er selbst hat alle diese Regeln ziemlich genau befolgt. Während man seinen wissenschaftlichen Uebersetzungen — von Originalarbeiten exegetischen und moralistischen Inhalts ist nur wenig bekannt — vielfach Flüchtigkeit vorgeworfen hat, kann man seinen poetischen Erzeugnissen hinsichtlich der Metrik wie der Grammatik nur volles Lob spenden.

Eine Probe seiner poetischen Kritik kann zugleich die Art verbildlichen, in welcher Charisi die Reimprosa gebrauchte und ausbildete. Nachdem er in Gabirol die Frühblüte der jüdisch-spanischen Poesie geschildert, fährt er also fort:

„Darauf erstand das Geschlecht des lieblichen Dichterchors — ihre Zeit heißt nach ihnen die des Blumenflors — ein Dichtergeschlecht voll selt'ner Milde — das Geschlecht der Sängergilde. — Da war Jehuda ha-Levi, der Lehre Schmuck und Glanz — und die andern Dichter seiner Zeit, die nun gekrönt mit hehrem Friedenskranz. — Wohl erreichte keiner im Liede Gabirol's hohe Meisterschaft — an Tiefe der Gedanken und an des Wortes gewaltiger Kraft — doch waren sie des Wortes so mächtig — die Reime erklangen ihnen so prächtig — und die Verse rundeten sich so künstlerisch süß — als wären es Früchte, gepflückt im Paradies, — man sollte denken, sie hätten sie den Sehern entwendet, — es habe der Gottesgeist sie selbst ihnen gespendet. — Und alle Edlen sammelten sich und lauschten — wenn sie die Wechselgesänge tauschten. — Doch nach diesem Geschlecht ward verstopft der Lieder Quell — des Gesanges fette Triften verödeten schnell — die später Kommenden wollten den Quell wieder aufgraben — doch waren's trübe Zisternen, die sie sich gehauen haben, — an deren Wasser sich keiner mag laben. — Als Salomo dahin war, der Herrscher unter des Thrones Genossen — gestorben Abraham, der fürstlichem Geschlechte entsprossen — auch Jehuda, ein Feldherr, der einherfuhr mit des Gesanges Rossen — zugleich Mose, von Prophetengeist umflossen — da war des Sanges Quell verschlossen und die Herrlichkeit zerflossen — da war keiner mehr, der des Engels Anblick genossen. — Keinem Späteren gelang es — den Wert zu erreichen ihres Gesanges. — Wir lesen die kargen Aehren auf, die jenen entgangen — suchen ihre Nachzügler aufzufangen, — laufen in ihren Wegen mit Sehnen und Bangen — und können bei aller Mühe nicht zu ihnen gelangen. — Wir sinnen und grübeln, doch will's uns nicht glücken; — wir suchen nach der tüchtigen Waffe und können das Schwert der Torheit nur zücken." —

Einen eigentlichen Abschluß hat der *Thachkemoni* nicht. Die fünfzigste Makame, eine der besten, war jedenfalls nicht die letzte; nach dem Urteil erfahrener Kritiker soll vielmehr die zweite Makame, „darin ein Prediger wird gepriesen — der auf die irdische Nichtigkeit hingewiesen" der würdige Schlußstein des Werks gewesen sein. Diese zweite Makame endet nach der Sitte der Zeit mit einer frommen Mahnung:

„Ihr Schläfer erwachet und laßt euch belehren — bald müsset ihr wandern nach anderen Sphären. — Zu lang schon habt ihr dem Schwelgen gefröhnt. — Nun müßt vom Gelüste zur Wüste ihr kehren — die rastlos ihr irrt von

Stätte zur Stätt' — baut Wohnungen für euch, die ewiglich währen! — Denn wisset, es nahet die Stunde, wo Gott — von eurem Treiben wird Rechnung begehren! — Gar mancher Vermahnung verschloss't ihr das Ohr — doch wenn euch der Tod ruft, dann werdet ihr's hören! — Drum läutert und weiht euch, dann werdet dereinst — im Lichte des Ewigen ihr euch verklären!"

* * *

Es ist merkwürdig, daß zu derselben Zeit, in welcher Charisi lebte, die Neigung für die Form des satyrischen Romans unter den jüdischen Dichtern Spaniens eine so lebhafte war. Wenn man auf dem Gebiet des in Makamenform gedichteten Romans etwa von Salomo ibn Zikbal und von Joseph ibn Aknin absehen möchte, so erscheint in der Tat das letzte Viertel des zwölften und der Anfang des dreizehnten Jahrhunderts als die Zeit, in welcher die besten ethisch-satyrischen Romane der neuhebräischen Literatur geschrieben wurden. Es ändert nichts an dieser Tatsache, daß Charisi den Verfall der Poesie in seinen Tagen beklagt, sei es, daß er nicht von allen zeitgenössischen Schöpfungen Kunde gehabt, sei es aber auch, daß er gerade in ihnen die Zeichen des Verfalls erblickte. Als einen der ersten Dichter seiner Epoche nennt er aber den zu gleicher Zeit und zwar wahrscheinlich als Arzt in Barcelona lebenden Joseph b. Meïr ibn Sabara (1200), dessen Hauptwerk *Sepher Schaaschuim* (Buch der Belustigung) erst in neuerer Zeit wieder entdeckt worden ist. Das Buch ist ein ethisch-satyrischer Roman nach arabischen Mustern, in welchem der Dichter eine Wanderung mit einem Dämon, Enan, unter mancherlei Fährnissen durch alle Lande vorführt. Dazwischen sind viele kleine Novellen, Fabeln, Parabeln und Gnomen aus der talmudischen, griechischen und arabischen Literatur eingestreut, in denen der Moralist und Arzt hauptsächlich das Wort führen. Es ist die alte Einschachtelungsmethode der Romanerzählung, welche aus den arabischen Märchenbüchern, namentlich aus „Tausend und eine Nacht" hinlänglich bekannt ist. Ob der Roman, aus dessen Erzählungen einige in die spätere Literatur, ja sogar in Boccaccio's Novellen übergegangen, nur nach arabischem Vorbild oder auch nach arabischen Quellen abgefaßt, ist bis jetzt nicht ermittelt worden. Aber die Anlage des Werks scheint doch Originalität zu verraten. Das ganze Gedicht ist in liebenswürdigem Ton gehalten, zuweilen epigrammatisch und satyrisch; es zeugt von seltener Sprachgewandtheit und weniger Künstelei als Charisi's Roman. Auch geht eine leitende Idee durch das Werk und eine einheitliche Tendenz wird darin festgehalten. In der Verherrlichung des Weibes, das der Dichter überaus hochstellt, scheint diese Tendenz zu bestehen: Die Bösen und Tückischen fürchten den geraden Sinn des Weibes und deshalb suchen sie die Männer zu bewegen, dem Rat der Frauen kein Gehör zu schenken,

und diesen alles Böse anzudichten. Schließlich wendet sich aber das Blatt und der Dämon wird durch eine brave Frau gebessert. Ein poetisches Stück „Rede vom Gezänk der Frau", das nach einer altindischen Quelle die Geschichte eines Dämons erzählt, der sich von einem Manne austreiben läßt, ist deshalb dem Buche Joseph's angehängt worden.

Wie begeistert aber unser Poet das Lob der braven Frau anstimmt, so scharf und spitz klingt sein Tadel, wenn er das böse Weib in dem „Gelübde der Witwe" und in dem „Streit der Frau" schildert, wo die Moral in dem Satz gipfelt, daß es für alle Uebel dieser Welt Heilmittel gebe, nur nicht für das böse Weib. Dasselbe Motiv vom guten und bösen Weibe klingt auch in der Fabel vom Fuchs und Pardel an, die der Dichter dem Dämon im „Buch der Belustigung" vor Antritt ihrer abenteuerlichen Wanderung erzählt und in welcher der Pardel, der sich vom Fuchs betören läßt, schließlich untergeht. Der Fuchs hat ihn beredet, gegen den Rat seines braven Weibes, das Land zu verlassen. . . .

Der Pardel jetzt mit Weib und Kind — verläßt den Heimatort,
Trübselig blickt das Weib zurück, — sie gehet ungern fort.

Dem Zug voran der falsche Freund, — der Fuchs mit schlauem Blick,
Zu führen sie, so lüget er, — den Weg zum wahren Glück.

Sie kommen an; es ist ein Land — an Wasserbächen reich.
Der Fuchs hebt segnend seine Hand: — „Nun freut des Glückes Euch!"

Der schlaue Fuchs, wie ist er froh, — daß ihm sein Plan geglückt:
„Den Pardel hätt' ich endlich jetzt — zum Land hinausgeschickt.

Jetzt endlich nun ist das Revier — allein mein Eigentum;
Den Pardel hätt' ich wahrlich nicht — gehalten für so dumm."

Der aber wähnt gar glücklich sich; — doch als die Regenzeit
Begann, und alles Wasser schwoll — im Lande weit und breit:

Da war die Wiese, wo sich jetzt — der Pardel hatt' besetzt,
Weil sie so wasserreich, zumeist — Gefahren ausgesetzt. —

Es war um tiefe Mitternacht — da wälzt sich mit Gebraus
Die Wasserflut mit wucht'gem Prall — hinan an Pardels Haus.

Sie wachen auf, die eben noch — geruht so sanft und gut;
O weh, es hat ergriffen sie — die rasend schnelle Flut.

Es packet sie der wilde Strom, — den Pardel, Weib und Kind,
Sie wissen's, daß sie ohne Wahl — dem Tod verfallen sind.

Und noch im letzten Todeskampf — der Pardel heult und klagt:
„O weh, daß all dies schwere Leid — ich über mich gebracht!

So geht es dem, der töricht glaubt — dem Fuchs, der falsch und schlau,
Und nicht auf das hört, was ihm rät, — die liebe, treue Frau."

Sprach's, da reißt ihn mit Weib und Kind — die wilde Flut herab,
Und über allen schließet sich — das nasse Wogengrab.

Demselben Genre des satyrischen Romans gehören die Schöpfungen eines dritten zeitgenössischen Poeten an, der aber hinter Charisi und Sabara erheblich zurücksteht, Jehuda b. Isaak Sabbatai (1217), gleichfalls Arzt in Barcelona, dessen Gedichte Charisi als „Quelle der Poesie“ rühmt. Sein bekanntestes Werk heißt *Minchath Jehuda Soné han-Naschim* (Geschenk Jehuda's, des Weiberfeinds) und ist eine gereimte Satyre auf die Frauen, der es freilich an sittlichem Pathos und auch an scharfem Spott nicht fehlt, die aber in der komischen Darstellung weit über das Ziel hinausschießt und teilweise zur Karikatur ausartet. Das Lehrhafte tritt allzu vordringlich heraus, und die Satire geht nicht aus der Darstellung selbst hervor. Dadurch erreicht sie auch nicht ihren Zweck; die Tendenz scheint dieselbe zu sein wie in dem Roman Sabara's. Die Fabel ist etwa folgende: Der Held des Romans, Serach, wird von seinem Vater Thachkemoni — was zu vielen Verwechselungen mit dem *Thachkemoni* Charisi's Veranlassung gegeben — auf dem Totenbett beschworen, die Frauen zu meiden, da an allen Uebeln der Welt die Frauen die Schuld trügen. Der Sohn folgt diesem Gebot und zieht mit drei Gesellen in ein fernes Wunderland, um von dort aus für das Zölibat zu wirken. Die Frauen, die von diesem Bund gehört, stiften nun auf einer Frauenversammlung einen Gegenbund, und eine alte Kupplerin Korbi wird auserkoren, Serach durch eine schöne Jungfrau Ajjala (das Reh) in seinen Grundsätzen wankend zu machen. In der Tat entzweit er sich bald mit den Freunden und verfällt in die Netze der holden Jungfrau. Sein Liebegirren findet Gehör. Der Zwiegesang des Paares enthält ungewöhnliche poetische Schönheiten und atmet eine fröhliche Stimmung; da aber der Tag der Heirat herannaht, wird ihm ein häßliches Weib „Schwarzkohle“, Uhu's Tochter, zugeführt. Die tritt nun energisch ihre Herrschaft an und antwortet auf seine verzweifelten Klagen mit folgender Forderung:

Auf, gönn' dem Auge Schlummer nicht!
Kein Widerstreben duld' ich hier!
Schnell fort und schaff' zur Stelle mir:
Kleider, kostbar, teuer: — Ohrring', Ketten, Schleier,
Wohnung hell und kühle, — Leuchter, Bettzeug, Stühle,
Mörser, Sieb und Sessel, — Körbe, Töpfe, Kessel,
Becher, Besen, Bänke, — Flaschen, Gläser, Schränke,
Schaufeln, Schalen, Becken, — Rocken, Spindeln, Decken,
Oefen, Waschnapf, Fässer, — Pfannen, Gabeln, Messer,
Spiegel, Balsamfläschchen, — Tücher, Turbans, Täschchen,
Halbmond, Amulettchen, — Fingerreif, Fußkettchen,
Gürtel, Schnallen, Leibchen, — Mantel, Hemden, Häubchen,
Feingewebtes Prachtgewand, — Byssus aus Aegypterland
Und so weiter und so weiter. . . . . .
Dies alles und mehr noch sollst du schaffen,
Und wenn dir auch die Händ' erschlaffen!

Dein Sinn wird wirr? Dein Aug' geht über? —
Das hilft dir alles nichts, mein Lieber!
Und dies sei dein Wahrzeichen:
„Das erste Jahr wird in Weh verstreichen,
Im zweiten wirst du dem Bettler gleichen!
Du warst ein Fürst, jetzt wirst du Knecht,
Trägst statt der Kron' ein Strohgeflecht!"

Der verzweifelte Serach wird von den treuen Freunden getröstet. Es wird beschlossen, eine Volksversammlung abzuhalten und dort auf Scheidung anzutragen. Aber auch die Frauen stellen sich ein und verlangen, daß der Verächter ihres Geschlechts die Häßliche ewig behalte. Da tritt einer der Freunde mit dem Vorschlag hervor, die Sache dem edlen König vorzutragen. Ziemlich plump schließt die hübsch eingefädelte Satyre ab, indem plötzlich Jehuda, der Dichter, selbst hervortritt und dem König die Aufklärung des Handelns gibt:

So höre denn bei Gott im Himmel droben,
Der deinen Thron und Ruhm so hoch erhoben,
Thachkemoni lebte zu keiner Zeit,
Und niemals hat Serach Schwarzkohle gefreit!
Aus mir heraus hab' ich's gedichtet,
Hab' mir's zum Lustbau aufgerichtet!

Ein zweites und, wie es scheint, späteres Werk desselben Dichters schlägt in dieselbe Richtung ein, die damals literarische Mode unter den jüdischen Schöngeistern Spaniens gewesen zu sein scheint. Es führt den Titel *Milchemeth hach-Chochma weha-Oscher* (Krieg der Weisheit und des Reichtums) und ist bedeutend schwächer als der „Weiberfeind", obwohl es auch hier an witzigen Pointen und komischen Situationen nicht fehlt. Der Urteilsspruch, mit dem der Kampf abschließt, ist wie das Ganze in der makamenartigen Darstellung jener Zeit gehalten, und enthält schon den Kern der Fabel. Er lautet:

„Wir waren versammelt in dichten Kreisen — die Priester, die Alten, Gelehrten und Weisen; — da erschienen vor unseren Reihen — die Vernunft und der Reichtum als zwei Parteien — hochansehnliche Männer beide — mit zahlreichem Geleite! — So standen sie vor uns im Streite; — ein jeder glaubte im vollen Rechte zu sein — und sprach: Ich habe den guten Weg beschritten, die Wahrheit ist mein. — Wir Richter aber haben erkannt nach langem Verhandeln — daß sie von nun an ungetrennt zusammen müssen wandeln. — Gründe: Die Vernunft kann des Reichtums nicht entbehren — und der Reichtum muß die Vernunft belehren!"

Je schneller aber der Born ursprünglicher Empfindung und dichterischer Gestaltungskraft versiegte, desto eifriger wandte sich der mit der arabischen Literatur innig vertraute Nachwuchs jüdischer Dichter den Schätzen der indischen und griechischen Fabelwelt zu, die ihnen diese Literatur vermittelte. Für die Literaturgeschichte

erlangten ihre Schöpfungen, Uebersetzungen und Bearbeitungen dadurch einen besonderen Wert, daß sie während des ganzen Mittelalters, als die Kenntnis der alten Literaturschätze verloren gegangen, fast die einzige Kunde von jenen Romanen, Märchen und Fabeln erhalten haben, die auf dem Umweg über Arabien und Spanien aus der klassischen Welt der Antike und der bunten Pracht des Orients bis in die modernen Literaturen gelangt sind. Kein Stoff kann diese Wanderungen und Wandelungen, von denen die Weltliteratur wird Rechenschaft zu geben haben, deutlicher veranschaulichen, als der altindische Roman von *Barlaam und Josaphat*, der die Bekehrungsgeschichte Buddha's, des erleuchteten Stifters des Buddhismus, erzählt. Aus dieser buddhistischen Quelle wurde dann von einem äthiopischen Christen ein geistlicher Roman in griechischer Sprache konzipiert, der die Historie von der Bekehrung des indischen Prinzen Josaphat durch den asiatischen Eremiten Barlaam erzählt und die Kraft des Christentums den heidnischen Religionen gegenüber in überzeugender Weise darlegt. Natürlich wurde dieses Buch auch wiederholt ins Arabische, und entweder aus dem griechischen Original oder aus der arabischen Uebersetzung in das Hebräische übertragen. Abraham b. Samuel ibn Chisdai, von dessen energischem Eingreifen in den Streit für und gegen Maimuni und von dessen wichtigen Uebersetzungen arabischer Philosophen bereits die Rede gewesen ist, hat diese hebräische Bearbeitung des im Mittelalter in alle Literaturen übergehenden und eine außerordentliche Beliebtheit erlangenden geistlichen Romans unter dem Titel *Ben ham-Melech wehan-Nasir* (Prinz und Derwisch) in der üblichen Reimprosa der Makamen jener Epoche verfaßt. Die Parabeln, Erzählungen und Legenden sind natürlich aus der Haggada wie aus dem arabischen Literaturkreis gesammelt; originell scheinen nur die kleinen Lieder und Sinngedichte zu sein, die in das Werk vielfach eingestreut sind, wie etwa die folgenden:

I.

Wird dir einmal die Welt zu enge,
Und fühlest du im Herzen Bänge,
Erholung wird dir auf dem Weg:
Wenn etwas Uebles wär' am Reisen,
Hätt' Abraham nicht Gott geheißen:
„Zieh aus dem Vaterland hinweg!"

II.

Wem häuslich stilles Glück beschieden,
Doch Schicksals Zorn nicht gönnt den Frieden,
Dem gibt's die Lust zu wandern ein:
Wenn etwas Gutes wär' am Reisen,
Hätt' Gott den Kain nicht geheißen:
„Unstät und flüchtig sollst du sein!"

Geh' nicht zu oft in Nachbars Haus,
Daß man sich nicht von dir entferne:
Man fleht um Regen, bleibt er aus,
Doch häufig sieht man ihn nicht gerne.

Um Rat nur immer frage, — so naht dir keine Plage;
Man lobt dich, wenn's gelingt, — und du entgehst der Klage.

Die Zeit läßt oft die Fliege fliegen,
Und läßt den Adler in dem Käfig liegen.

Bewahre treu der Freundschaft Bund,
Den Freund verrate nicht dein Mund.
Ins Herz vergrabe sein Geheimnis,
Sonst zeihet er dich wohl mit Grund:
„Das Grab birgt ewig sein Geheimnis,
Und deine Lippen geben's kund!"

Es gibt auf Erden Schlimm'res nicht,
Ein Freund, der seine Treue bricht,
Ein Richter, käuflich im Gericht,
Ein Greis, den noch die Wollust sticht.

Vor'm Lügner sei auf deiner Hut, — mehr als vor'm Dieb bewahr' dein Gut:
Der Dieb stiehlt wohl dein Bares — der Lügner stiehlt ein Wahres.

Aber noch mehr als die kulturgeschichtlich bedeutsame Tatsache, daß die Lebensgeschichte Buddha's ein vielbeliebtes Erbauungsbuch bei Christen, Mohammedanern und Juden geworden ist, lehrt uns die Erzählungsliteratur jener Zeit zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert, in der die Hauptfundamente der arabischen Kultur gelegt wurden und die Lust an Fabeln, Reisen und Erzählungen neue Literaturkreise geschaffen oder alte in neues Gewand gehüllt hat. Zu derselben Zeit (1230), da Abraham ibn Chisdai in seinem „Prinz und Derwisch" einen willkommenen Stoff für seine Literatur ausbeutete, schrieb der deutsche Epiker Rudolf von Ems in Mitteldeutschland seinen berühmten Roman *Barlaam und Josaphat*, um darin der Christenheit Weltentsagung und freiwillige Armut zu predigen.

Unwillkürlich wendet sich der Blick von diesem Weltroman zu der bescheidenen Geistesarbeit der Landesgenossen jenes epischen Dichters, denen Weltentsagung und freiwillige Armut überhaupt erst gar nicht gepredigt zu werden brauchten: zu den deutschen Juden. Und wie unmöglich es erscheinen möchte, auch sie, die, ungleich ihren spanischen Glaubensgenossen, aus dem Kreise der Mitwelt streng ausgeschlossen werden, nehmen Anteil, wenn auch nur schwachen, aber immerhin doch nicht unbedeutenden Anteil an der

Bildung der Zeit, an der großen poetischen Entwickelung, die die deutsche Nationalliteratur in jenem Jahrhundert erlebt. Nur die bedeutungsvolle Tatsache, daß die mittelhochdeutsche Dichtung von dem Grundsatz der Toleranz getragen und durchdrungen ist, einer Toleranz, die Wolfram v. Eschenbach zu der Ueberzeugung verleitet, daß auch die Nichtchristen selig werden können, die Walther von der Vogelweide Christen, Juden und Mohammedaner in eine Linie stellen läßt, und die selbst Freidank in dem Glauben an die höllische Verdammnis der Juden wankend macht, da Gott doch über die Bekenner aller drei Religionen seine Sonne scheinen lasse und ihnen „einerlei Wetter“ gebe, nur diese wenig beachtete Tatsache erklärt es, daß zu derselben Zeit etwa, wo Charisi als ein poetischer Vagabund die spanischen Lande durchzieht, auch in Deutschland ein jüdischer Minnesänger Süßkind von Trimberg in dem fränkischen Städtchen an der Saale auftritt und als ein fahrender Sänger in die Poetengilde aufgenommen wird. Auch er zog vielleicht von Burg zu Burg und sang beim schäumenden Becher den Schönen und ihren Rittern von der Liebe, ihrem Hangen und Bangen, ihren Wonnen und Leiden. Die Lieder freilich, die noch von ihm erhalten sind, atmen nichts von der frohen Sangeslust der Genossen; sie sind trüb und ernst, keusch und zart. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie erst nach trüben Erfahrungen, die der jüdische Minnesänger gemacht, entstanden, während die Lieder seiner ersten Schaffensperiode verloren gegangen sein dürften. Mit bitterem Hohn klagt er in diesen Liedern sein schweres Leid:

Hebeauf und Findenichts — tun schweres Leid mir an;
Ach, mich beschweret sehr — Herr Not von Darbian.
Im Hause herrscht Herr Dünnehaben, — hab' nichts, um Weib und Kind zu laben.

Und wie er als Jude aus dem Kreise stolzer Ritter gestoßen, klagt er in einem andern Lied:

Ich habe zwar mit meiner Kunst, — geworben um der Herren Gunst,
Die Herr'n doch wollten mir nichts geben;
So will ich ihren Hof denn fliehen, — von nun als alter Jude leben,
Und also vorwärts weiter ziehen, — mir wachsen lassen einen Bart,
Lang niederwallend, greis behaart, — will einen langen Mantel tragen,
Den hohen Hut tief in dem Kragen, — demütig sei von nun mein Gang,
Nur karg erklinge Hofgesang, — weil mich die Herrn vom Gute jagen.

Mancherlei Anklänge und Reminiszenzen an das biblische Schrifttum und die Legendenwelt der Haggada tönen aus den Liedern uns entgegen, die des zu seinem Volke zurückgekehrten Minnesängers Leben und Leiden verkünden. Mit den Worten der biblischen „Sprüche Salomonis“ preist er das treue Weib:

Ihres Mannes Kron' ist das viel reine Weib,
Je mehr ihn wohl ehret ihr wohl werter Leib,
Er, ein seliger Mann, dem die Gute sie bescheret.

Und in dem Psalmton eines seiner schönsten Lieder klingen in den Ritus des Abendgebets übergegangene Töne vertraulich wieder:

König Herr, hochgelobter Gott, was du vermagst,
Du leuchtest mit dem Tage und dunkelst mit der Nacht,
Davon die Welt viel Freude und Ruhe hat.

Nur sechs Gedichte sind in der Liedersammlung der deutschen Minnesänger von Süßkind aufbewahrt. Furchtlos und mutig verkündet er darin den stolzen Rittern, was wahrer Adel sei: ein Seelenadel, der den der Geburt weit überrage; was die Freiheit des Gedankens, der durch den Stein, durch Stahl und Eisen schlüpfe, bedeute, und führt ihnen den Gedanken des Todes vor die Seele. Mit der Verschreibung einer „Tugendlatwerge" schließt er, im Leben wie im Gesang sicher ein würdiger Epigone jener großen Zeit eines Walther von der Vogelweide und eines Wolfram v. Eschenbach, die im deutschen Liede den allgemeinen Menschheitsgedanken vorahnend zuerst ausgesprochen haben.

Und wenn Wolfram's *Parzival*, gleichsam wie ein Vorläufer von Lessing's *Nathan*, schon ganz auf den Gedanken der Versöhnung und des Friedens unter den Religionen aufgebaut ist, während noch jener Chrestine von Troyes, der zuerst den Sagenstoff bearbeitet, auf „die tollen Juden" schimpft, „die man wie Hunde erschlagen sollte", so möchte es fast wie ein Ausdruck dieser Versöhnung erscheinen, wenn ein Jahrhundert später (1336) ein Jude, Samson Pine, den beiden deutschen Dichtern Claus Wisse und Philipp Colin von Straßburg, die im Auftrag Ulrich's von Rapoltstein den französischen *Parzival* fortsetzen, als Dolmetsch so treu zur Seite steht, daß die beiden am Schluß ihres Werkes ihm den folgenden Denkstein setzen:

Ein Jude, Samson Pine, — verwandte Zeit und Müh'
An diesen Abenteuern — und tät' uns viel beisteuern.
Er hat sie deutsch uns übersetzt, — wir haben's dann in Reim gesetzt.

Die Sprachkenntnisse der Juden haben auch der deutschen Literatur Nutzen gebracht. Der Meister Abryon (Abraham oder Ahron?) von Trier, der alle Zungen und Sprachen kennt, „die von Poitou bis Lüneburg werden gesprochen", ist aus Goethe's „Reineke Fuchs" bekannt. Wolflein von Lochamm in Niederbayern, der das sog. Locheimer Liederbuch angelegt, wird von vielen ebenfalls für einen Juden gehalten. Und Johannes Pauli (ca. 1455 bis n. 1530) war der Abstammung nach sicher ein solcher. Sein „Schimpf und Ernst" schloß die Periode der geistlichen Schwank-

literatur des Mittelalters ab und schuf ein wirkliches Volksbuch, das lange eine Postille des deutschen Hauses geblieben ist.

Es ist noch nicht genügend beachtet, welchen Anteil die Juden vom dreizehnten bis zum fünfzehnten Jahrhundert an der deutschen Dichtung, der ritterlichen wie der volkstümlichen Heldensage, trotz Druck und Verfolgungen genommen haben. Mehr, als es bekannt ist, lasen damals deutsche Juden die Dichter und waren mit den Anschauungen der mittelalterlichen Dichtung vertraut. Eine ganze literarische Strömung in der jüdischen Literatur verdankt dieser Vertrautheit ihr Entstehen und ihre Fortbildung. Schon aus dem dreizehnten Jahrhundert rührt eine erst in unserer Zeit veröffentlichte hebräische Bearbeitung der romantischen Sage von König Artus' Hof her, und epische Gedichte in der Nibelungenstrophe, Nachklänge der alten Volksdichtung, erzählen an der Grenzscheide dieses Zeitalters von den Heldengestalten der Bibel.

Noch mehr aber als die deutschen nahmen die Juden in Nordfrankreich wie in der Provence an der aufblühenden Nationalliteratur zu Zeiten der Troubadours sowohl wie in der Epoche der Fabeldichtung (Contes und Fabliaux) lebhaften Anteil. Auch die jüdischen Poeten wissen von einer Jurisprudenz der Liebe, von Minnegerichtshöfen zu singen und zu sagen; selbst fromme Bibelerklärer, wie Samuel b. Meïr und seine Genossen, weisen auf die Lieder der Troubadours hin, welche „Liebesgeschichten in der Weise besingen, daß die Rollen auf die beiden Liebenden verteilt werden", und ein Nachfolgender zieht sogar bei der Erklärung des Hohenliedes die Mode der Zeit herbei: „Auch heute noch pflegen Liebhaber Locken ihrer Geliebten als ein Liebeszeichen aufzubewahren." Ja, soweit ging später das Interesse für Poesie, daß das *Buch der Frommen* nicht eindringlich genug vor den verderblich auf die Sittlichkeit einwirkenden „Romanzen" warnen kann.

Ein Reflex dieses Interesses spielt natürlich auch in die jüdische Literatur derselben Epoche hinüber. Auch dort wird die Richtung der Zeit auf das Populäre, der Zug zur Fabel, benutzt, um moralische Eindrücke hervorzurufen und zu bestärken. Gar manche anmutige äsopische Fabel erzählt der bereits genannte Isaak von Corbeil in seinem kleinen *Buch der Gebote*, um den Eindruck seiner religiösen Lehren dadurch zu erhöhen. Aber während er ausschließlich fremde Stoffe benutzt, hat sein älterer Zeitgenosse, der wahrscheinlich in Nordfrankreich lebende Berachja b. Nitronai ha-Nakdan (der Punktator, um 1260) als Fabeldichter sich hohen Ansehens zu erfreuen. Noch immer sind die Beziehungen der mittelalterlichen Poesie zu den großen indischen Fabelkreisen, die auf ihren Weltwanderungen immer mehr einen weiten Rahmen für eingeschachtelte Märchen und Erzählungen je nach dem Bedürfnis einer Literatur bildeten, nicht

zur Genüge enthüllt. Aus dem Dunkel, das die Namen Aesop, Bidpai und Lokman umgibt, tauchen aber bereits bestimmte Vorstellungen auf, wieviel von dem vorhandenen Fabelstoff jedem einzelnen Kreise zuzuschreiben sei. Auch Berachja hat in seinen *Mischlé Schualim* (Fuchsfabeln) aus derselben Quelle geschöpft, wie alle Zeitgenossen und Nachfolger. Ob er unmittelbar der hebräischen Bearbeitung des *Kalila we-Dimna* oder nur einer lateinischen und französischen Uebersetzung des indischen Fabelwerkes gefolgt, ob er der Vorläufer der berühmten französischen Dichterin Marie de France war, alle diese und noch viele andere Fragen zur Lebensgeschichte Berachja's sind noch nicht entschieden. Nur sein Fabelwerk liegt wirklich vor, und dieses läßt einen Einblick in die Werkstätte seines Schaffens zu. Die Fabeln, die Berachja uns vorführt, hundertacht an der Zahl, halten etwa die Mitte zwischen der äußersten Kürze der Aesopischen und der breiten Weitschweifigkeit der Bidpai-Fabeln inne. Der Ton derselben ist naiv und einfach; die Moral folgt stets am Schluß der Erzählung in Reimprosa nach. Eine besondere Eigentümlichkeit seines Vortrags ist die glückliche und oft sehr humoristische Anwendung von Bibelversen in übertragenem, von dem ursprünglichen sehr verschiedenen Wortsinn. In dieser Form des Musivstils ist Berachja Meister. Die Uebersetzung verwischt natürlich diese feinen Nuancen; trotzdem sind die Fuchsfabeln des Berachja ins Lateinische übersetzt und durch Lessing sogar in die deutsche Literatur eingeführt worden.

Von den Fabeln eigener Erfindung — auch solche finden sich nicht selten in dem vielgelesenen Buche — haben die folgenden das eigentümliche Kolorit der Manier Berachja's auch in der Uebertragung am treuesten bewahrt.

Die beiden Hirsche.

Zwei Hirsche standen am Ufer eines Baches und schienen sich einander Geheimnisse in die Ohren zu flüstern. Ein Mensch ging auf der Heerstraße und die Neubegierde trieb ihn zu ihnen hin. „Warum redet Ihr so leise, Freunde?“ fragte er. „In dieser Einsamkeit wird Euch niemand belauschen.“ — „Wir entdecken uns eben keine großen Geheimnisse“, war die Antwort. „Die wichtige Ursache, warum wir hier beieinanderstehen, ist die Langeweile.“ — Ein geheimnisvoller Tor wird oft für weise gehalten und in den Rat der Verständigen gesetzt. —

Der Rabe und das Aas.

Ein hungriger Rabe fand ein Aas auf dem Felde und freute sich dessen sehr. Er hüpfte vor Freuden hin und her, schlug seine Flügel zusammen und sang mit rauher Stimme so laut, daß der Adler in der Luft sein Geschrei hörte. „Was mag dieses bedeuten?“ dachte der Adler. „Es ist kein Geschrei gegeneinander derer, die obsiegen, oder derer, die unterliegen“ (Ex. 32, 18). Er ließ sich herab, verscheuchte den Raben und trug

das Gewild davon. — Nun schreit der Rabe nicht mehr, wenn er ein Fraß findet. —

Der Ochs, der Löwe und der Bock.

Ein Ochs erblickte einen Löwen und floh und hörte ihn immer hinterher brüllen. Endlich verkroch er sich hinter ein Gesträuch; dort hatte sich auch ein Bock versteckt; der Ochs erblickte ihn und fuhr erschrocken zurück. „Was fürchtest Du Dich, Vetter?" rief der Bock, „wir sind ja beide in einem Stalle erzogen." „Bist Du's?" antwortete der Ochs; „alles, was lebt, ist mir heute Löwe, so sehr hat mich der Räuber geängstigt." Was verfolgt ist, fürchtet seinen eigenen Schatten.

Die Fabel hat bei Berachja, wie man sieht, noch ihre ursprüngliche Bedeutung als schlichte Erzählung mit einem Nebensinn. Der didaktische Zweck tritt nicht wie bei den späteren Fabeldichtern aufdringlich hervor. Von seinen anderen, meist ethischen Schriften und wissenschaftlichen Uebersetzungen ist nur wenig bekannt. Eine ihm zugeschriebene Uebersetzung des philosophischen Werkes von Saadja scheint einem Namensbruder anzugehören. Dagegen ist von ihm selbst noch ein Dialog *Dodi wen-Nechdi* (Oheim und Neffe) über physikalische Fragen vorhanden, der als eine freie Bearbeitung der *Quaestiones naturales* von Adelard von Bath erkannt worden ist.

Wie Berachja, so mögen noch manche andere jüdische Dichter an der Neubelebung der Fabelliteratur teilgenommen haben, die in jener Zeit bekanntlich einen starken Zufluß an neuem Stoff aus orientalischen Quellen erhielt. Wie bei der Philosophie des Aristoteles und der Medizin der Griechen und Araber, so übernahmen auch auf diesem Gebiet die Juden, spanische und französische namentlich, die Vermittelung. Auf solchem Wege gingen indische Erzählungen entweder direkt ins Arabische, oder ins Persische oder Griechische, dann ins Hebräiche und Lateinische, und daraus in die Landessprachen über. Nach dem Zeugnis eines der besten Kenner dieser Literatur haben die Juden den unverhältnismäßig größten Teil der in Europa verbreiteten orientalischen Fabeln, Märchen und Erzählungen hier eingeführt. 73 Fabeln des sog. griechischen Syntipas und des arabischen Lokman wurden schon früh in syrischem Dialekt bearbeitet. Zur selben Zeit vielleicht — oder wenig später — als Berachja seine Fuchsfabeln schrieb, die Gottsched noch für eine Uebersetzung des *Reineke Fuchs* gehalten, wurde in der Provence ein hebräisches Fabelbuch *Chidoth Isopito* (Rätsel des Aesop) verfaßt, eine nur fragmentarisch erhaltene Sammlung mit moralischer Nutzanwendung aus unbekannter, wahrscheinlich aber französischer Quelle. Kurz vorher wurde in Spanien die zweite hebräische Uebersetzung der alten indischen Schakalfabeln *Kalila we-Dimna* angefertigt, an deren Wanderung durch die Welt die Juden aktiv teilgenommen haben. Ein Jude wurde nach Indien

geschickt und vermittelte die Uebersetzung des Buches. Er hieß aber nicht, wie man fälschlich angenommen, Jakob ibn Scheara. Jakob b. Eleasar (1170) fertigte die Uebersetzung auf Geheiß eines Mäcens in Reimprosa an; die erste wird einem Rabbi Joel fälschlich zugeschrieben. Demselben Rabbi Joel, über dessen Lebensalter die Quellen völlig schweigen, wird auch die hebräische Uebertragung des Romans „von den sieben weisen Meistern" unter dem Titel *Mischlé Sindabar* (Sindibad oder Syntipas?) zugeschrieben, eines Volksbuches, das in der orientalischen wie okzidentalischen Welt zu hohem Ansehen gelangt ist, und dem die hebräische Uebersetzung „den Uebergang von Morgen zum Abend" vermittelt hat. Noch Lessing hat diese Fabelsammlung mit der von Bidpai verwechselt, und erst seit die hebräische Version bekannt und ins Deutsche überttagen ist, konnte man dem Original jenes merkwürdigen Buches selbst größere kritische Beachtung schenken, das in seiner ersten Form und selbst noch in seiner späteren griechischen Bearbeitung das Buch der Könige, das Vademecum von Fürsten war, später aber, und zwar hauptsächlich in der deutschen Ueberarbeitung, ein vielbeliebtes Volksbuch geworden ist, und dadurch vor der Vergessenheit sich gerettet hat. Beide Werke stehen an der Spitze eines überaus umfassenden und einflußreichen okzidentalischen Literaturkreises; durch die hebräischen Uebersetzungen wurden die Originalwerke zuerst in die europäische Literatur eingeführt. Von jenem Jakob b. Eleasar, der „es den Arabern nach oder zuvor tun wollte", sind außerdem noch selbständige Gedichte *Meschalim*, die in der Liebe nur das intellektuelle Begehren feiern, sowie ein Werk über die hebräische Poesie, *Sepher hap-Pardes* (Buch des Paradieses) und ein ethisches Werk, *Sepher Gan-Theʿudoth*, das „die Vorzüge der weisen Seele vor der tierischen und vegetabilischen" preist, endlich mehrere grammatische und lexikographische Schriften erhalten. In seinen Dichtungen, die er wahrscheinlich in einem Divan gesammelt, herrscht Mangel an echt poetischem Geist, den ein Haschen nach gesuchten, fremdartigen Bildern ersetzen muß.

Auf verwandtes Gebiet führt uns in Spanien das Fabelbuch des Isaak b. Salomo ibn Sahula (1284), *Meschal hak-Kadmoni* (Gleichnis der Vorzeit), das in der Form sich den anderen hebräischen Fabeln und Romanen anschließt, die Manier der Einschachtelung fremder Sagen und Legenden in den Lauf der Erzählung sogar bis zum störenden Uebermaß führt, das aber doch eine eigentümliche Tendenz gehabt zu haben scheint, insofern Sahula, von dessen Leben und Schaffen sonst nur wenig bekannt ist, in diesem Werk für jüdische Originalität gegen das Arabertum in den Kampf zieht, freilich nicht ohne schließlich selbst der arabischen Manier zu verfallen,

dann aber die Fabel nach einer damals auch in der christlichen Zeitliteratur überhandnehmenden Manier allegorisiert. Seine Fabeln waren später von drastischen Illustrationen begleitet, von denen eine uns vorführt —

Den Nasir, der seine Ansicht verkündet,
Und den Mann, der bereut, was er gesündigt.

Es kniet nämlich ein Bewaffneter auf dem Bild, der offenbar einem Mönch beichtet; in seinen Händen befindet sich ein Rosenkranz mit dem Kreuz. Sahula wollte nicht nur die hebräische Sprache in den Dichtungen, sondern auch Inhalt und Form, Erzählung, Sentenz, Bild und Gleichnis durchaus national, d. h. nach Bibel, Talmud und Midrasch gestalten. Darin besteht seine Originalität. Aber er wehrt sich vergeblich gegen die übermächtigen Bildungselemente der Zeit, denen er in der gezwungenen allegorischen Auslegung seiner Fabeln wie in der äußeren Form seiner fünf Dialoge zwischen dem Autor und dem Streitenden, Makschan, schließlich doch manche Konzession zu machen genötigt ist. In seiner Tendenz, der arabisierenden Zeitrichtung entgegenzutreten, sowie in seiner glücklichen Anordnung von Gleichnissen aus der biblischen und haggadischen Literatur besteht die Eigenart dieses im Mittelalter vielgelesenen Dichters. Der Kampf, den Isaak b. Sahula gegen die fremdartige Manier aufgenommen, ging aber wohl in der Tat von berechtigten Motiven aus. Hatte schon die Nachahmung fremder Literaturen in der jüdischen allzusehr um sich gegriffen, so war die völlige Abwendung von dieser noch mehr zu beklagen, die vielen Sängern jener Zeit nachgesagt wird. Der Spruch Charisi's gewann damals volle Berechtigung:

Des Eifers Schmerz hat mein Gemüt durchdrungen,
Daß uns der Ton des Schönen ist verklungen;
Die schöne Frucht erblüht aus Hagar's Schoß,
Die Herrin Sarah, ach! ist kinderlos.

Der Poesie „der Magd Hagar", das ist der Araber, wendeten sich damals viele der besten Söhne des jüdischen Volkes zu. Hatte ja selbst Jehuda ha-Levi kastilische Verse in seine hebräischen Gedichte verflochten; so mochte mancher ihm darin nachfolgen, den der Glanz der arabischen Poesie verlockte. Die Namen dieser Dichter wie ihre Werke sind meist verschollen, und nur dürftige Nachrichten haben sich auf die Nachwelt gerettet. Der Bedeutendste von ihnen scheint Abraham ibn Sahl (1200—1250) gewesen zu sein, der in Sevilla lebte und von den Mohammedanern seiner Zeit als einer der anmutigsten Liebessänger gefeiert wurde. Von ihm hieß es: Er sei von einer doppelten Demut erfüllt, von der des Liebenden und der des Juden; daher seien seine Lieder so schmelzend innig.

Zehn Goldstücke gaben selbst die geizigen Araber für eines seiner Lieder, so daß der Philosoph Averroës sich ärgerlich äußerte: „Ein Staat müsse untergehen, in dem das heilige Buch um so wohlfeilen Preis, leichtfertige Lieder dagegen um so hohe Summen verkauft würden. Als Ibn Sahl, dessen Muse nicht dem Glauben seines Volkes geweiht war, den Tod in den Wellen fand, sagte ein anderer Dichter von ihm: „Die Perle ist in ihre Muschel zurückgekehrt.“ Außerdem werden der Diplomat Abraham ibn al-Fachar, Elias ibn al-Mudawwar u. a. genannt, die ihre Muse in den Sold der arabischen Poesie stellten.

Auch eine jüdische Dichterin singt in dem Chor der Poeten Andalusiens mit, Kasmune, selbst die Tochter eines Dichters Ismael. Nur wenige, aber liebliche Blüten ihrer Poesie sind uns aufbewahrt worden. Da sie einmal, noch als Mädchen, in den Spiegel blickt, ruft sie aus:

Einen Weinberg schau ich da, zur Les' ist jetzt die Zeit,
Noch streckt sich nicht die Hand aus hin nach der vollen Frucht;
Weh, hinwelkt meine Jugend gar bald in Harm und Leid,
Und ihn, den ich nicht nenne, mein Blick vergebens sucht.

Beim Anblick einer Gazelle, die sie selbst aufgezogen, sang Kasmune:

Nur in dir, du durch den Garten fliehende Gazelle,
Scheu, gleich dir und dunkeläugig, ich mein Bild erblicke;
Leben beide einsam wir, ohne jeglichen Genossen:
Harren wir geduldig aus, wie es wollen die Geschicke!

Von diesem Ausflug auf ein fremdes Gebiet führt uns ein Dichter wieder mitten in den Kreis des jüdischen Geisteslebens zurück, dessen poetisches Hauptwerk sehr verschiedenartige Beurteilung, nichtsdestoweniger aber große Volksgunst erfahren hat, Joseph b. Chanan Esobi (1276) in Perpignan. Es ist dies ein Hochzeitsgedicht, das er seinem Sohne Samuel gewidmet, welches den Titel *Ka'arath keseph* (Die silberne Schale) führt. Während die einen seinen Versen schon viel zu viel Ehre zu erweisen glauben, wenn sie sie überhaupt nur ein Gedicht nennen, sehen andere in dem moralischen Lehrgedicht eine gemütvolle Ermahnung, ohne hohen Schwung zwar, aber nicht ohne poetische Begabung und liebenswürdige Herzlichkeit. Das Recht scheint auf Seite der letzteren zu stehen, unter denen auch Reuchlin sich befindet, der in seiner lateinischen Uebersetzung Joseph Esobi das Epitheton „Iudaeorum poeta dulcissimus“ verleiht. Aber freilich, der schöne Geist freier Forschung und edler Duldung war bereits aus jenen Kreisen geschwunden. Und es mutet uns seltsam an, da wir bisher die Dichter stets auf der Seite der freien Geistesströmung gesehen, wenn Esobi seinen Sohn „vor der griechischen Weisheit“ eindringlich warnt,

deren „Weingärten“ denen von Sodom und Gomorrha glichen. Dagegen empfiehlt er ihm das Studium des Talmuds, der hebräischen Grammatik und der Verskunst. „Achte auf einen guten Stil. Deine Gedichte müssen siebenfach geläutert und besonders in deinen Briefen muß die Sprache rein und fließend sein. An dem Stil wird der Mensch erkannt.“ So ist das didaktische Gedicht Esobi's ein beachtenswertes Bild der Zeitströmung, die sich immer mehr von den idealen Gütern halbvergangener Zeit entfernt und die Bildung einer neuen Zeit auf ihr eigenes Gebiet zu übertragen sucht.

Das didaktische Element war auch in der nordfranzösischen Poesie des dreizehnten Jahrhunderts überwiegend; es findet eher als jedes andere Eingang in die jüdische Poesie, der es ja eigentlich nie fremd war und deren Grundcharakter eine solche didaktische Färbung von Romanen, Fabeln und Gedichten am meisten entspricht. Dem Bedürfnis der Zeit nach einer solchen Verwertung des biblischen Geschichtsstoffs und der denselben umwebenden Sagenkreise verdankt auch das wohl in jener Zeit geschriebene pseudepigraphische *Sepher haj-Jaschar* (Buch der Gerechten) seine Entstehung, das in korrekter und fließender, an der biblischen Art und Weise hintastender Darstellung die Geschichte von der Schöpfung Adams bis zu den Zeiten der Richter erzählt und mit Sagen aus der Haggada, dem Koran, dem Josippon und anderen Schriften schmückt. Daß der Autor dieses Romans auch die Ehre erreichen wollte, sein Buch für das in der Bibel erwähnte *Sepher haj-Jaschar* gehalten zu sehen, ist wohl kaum anzunehmen. Nichtsdestoweniger ist ihm dieser Vorzug wiederholt zuteil geworden. Ausschließlich ethisch-didaktischem Zweck ist ein gleichnamiges Buch von Serachja, dem Griechen, gewidmet, das etwa ein Jahrhundert später geschrieben sein dürfte, und dessen Ansichten über die Weltschöpfung, über das Dasein Gottes, über die Religion des Herzens höhere sittliche Reife verraten. Der Autor kennt und benutzt die ethischen Werke von Bachja und Jona Gerondi, daneben aber auch zur Erhärtung sittlicher Pflichten das Buch Kalila we-Dimna! Arabischen Mustern nachgebildet ist sicher auch das *Buch der Zucht (Sepher ham-Musar)* des Spaniers Isaak b. Crispin, der wahrscheinlich im zwölften Jahrhundert lebte. Er selbst gibt sich nicht für einen Dichter aus, sondern gesteht die Abhängigkeit von arabischen Vorbildern ein. Vielleicht hatte dieser Abhängigkeit das Buch auch den zweiten Titel, unter dem es später durch die Literatur ging, *Mischlé Arab* (Arabische Sprüche) zu verdanken. Später hat dann ein sonst nicht bekannter Joseph ibn Hasan dieses Werk in die Form arabischer Kassiden wieder zurückübertragen (1467).

Der lehrhafte Zug der Zeit tritt aber auch in vielen Uebersetzungen hervor, die Kenntnisse, Sentenzen und Dichtungen in die jüdische Literatur hineinzutragen bestimmt sind. Ein solches enzyklopädisches Werk war damals das *Ymage du monde* von Gauthier von Metz um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, für die Kosmographie, welches Gossouin in Prosa bearbeitet hatte. Diese Bearbeitung wurde dreimal ins Hebräische übertragen, einmal von Matatja b. Salomo (Delacrut), einem polnischen Juden, der im sechszehnten Jahrhundert lebte und auch das Kompendium der sphärischen Astronomie von Johannes de Sacrobosco übersetzte. Das Werk *Zeb ha-Olam* (Abbild der Welt) handelt in 69 Abschnitten vom Menschen, der Welt, der Natur, den Künsten, von Paradies und Hölle, Indien, Europa und Afrika, sowie von verschiedenen merkwürdigen Dingen, die nach dem damaligen Stand geographischer Wissenschaft allgemein geglaubt wurden, so z. B. von den kalten Elephanten, die Feuer auslöschten, von den Weibern mit Borsten in Indien, von den auf den Bäumen wachsenden Vögeln Irlands, die auch später noch im *Schulchan Aruch* des Joseph Karo wiederkehren, von den Leuten in Britannien, die Schwänze hätten, von den Quellen, die einen Meineidigen oder Dieb, der daraus trinke, blind machten, und von einem Volk mit Hörnern, das in Frankreich selbst noch lebe.

* * *

Während so die jüdischen Schriftsteller an der Bildung der Zeit partizipierten und deren Errungenschaften mit ihrem eigenen Gedankenkreis verwebten, sangen die Dichter in den Formen und Weisen, die die Klassiker der neuhebräischen Poesie vorgezeichnet hatten, weiter. Aber weder Formen noch Weisen hatten mehr den Gehalt, mit dem die Meister sie zu beseelen wußten. Die Sangeslust war namentlich in der Provence sehr lebendig. Zahlreiche Dichter werden genannt; viele, von denen nur der Name, manche, von denen auch Gedichte religiösen und weltlichen Inhalts erhalten sind, wenige aber, die selbst in einem Zeitalter des Epigonentums genannt zu werden verdienen. Die jüdische Poesie, „welche fast überall der Landespoesie vorangegangen war", lebte auch, nachdem diese erwachte, ihr Sonderdasein fort, nicht ohne jedoch von der neuerblühenden Poesie des Landes, in dem die Dichter lebten, sich beeinflussen zu lassen. Andere sind deshalb die provençalischen, andere die deutschen und wiederum andere die spanischen Dichter. In dieser noch viel zu wenig beachteten Mannigfaltigkeit liegt der eigenartige Reiz, den die Dichtung trotz einer gewissen Monotonie und trotz der vorherrschenden Subjektivität auszuüben im stande ist.

Unter den vielen Dichtern der Provence, deren Lieder Charisi tiefsinnig und voll Kraft erschienen, ob sie auch nicht die liebliche Sprache seiner Landesgenossen redeten, ragen nur zwei hervor, Vater und Sohn, beide auf verschiedenen Gebieten tätig, beide der philosophischen Richtung Maimuni's angehörend und für dieselbe kämpfend, Abraham b. Isaak Bedarschi d. i. aus Béziers (1220) und dessen Sohn Jedaja ha-Penini. Abraham ist vorwiegend religiöser Dichter und als solcher sehr fruchtbar, aber einer Künstelei ergeben, die damals besonders in der Provence ihr Spiel mit Worten, Reimen und Gedanken trieb. Eines seiner Gedichte soll sogar der König von Aragonien bewundert haben; indes würde dies eher für seine Toleranz als für seinen Geschmack zeugen. Von seinen Poesien ist ein Divan handschriftlich erhalten, in dem Elegien, Legenden der Haggada, Lieder der Freundschaft und Verehrung — insbesondere für seinen hohen Gönner Todros ha-Levi — Satyren und Parodien sich vorfinden. Außerdem hat er ein Gebet *Eleph Alphin*, das aus tausend je mit Aleph anfangenden Wörtern besteht, und eines *Bakkaschath hal-Lamedin* für das Sühnefest verfaßt, das aus 412 Wörtern besteht, in denen aber nur die Buchstaben Aleph bis Lamed vorkommen, und zwar in jedem Wort ein Lamed. Abraham besaß also ebensoviel Kunstfertigkeit wie schlechten Geschmack. Von diesem legt auch ein größeres Gedicht, *Chereb ham-Mithappecheth* (Das flammende Schwert), Zeugnis ab, das in 210 Strophen die Geschichte der neuhebräischen Poesie und eine Kritik zeitgenössischer Leistungen darstellen soll.

Charakteristisch ist in diesem Gedicht, in dem sich Abraham mit Vorliebe gegen einen Dichter Isaak b. Gorni wendet, den die Zeitgenossen sämtlich sehr hoch halten und der sich selber einen „Fürsten der Poesie“ nennt, von dessen poetischen Leistungen sich aber fast nichts erhalten hat, nur die hohe Meinung, die der Autor von sich und seinem Schaffen hegt. Er spricht von seinen Vorgängern und sagt: „Aber wie sie groß in ihrer Zeit waren, so bin ich es in der meinigen. Der Mensch ist dem Tier überlegen durch die Macht der Sprache, und ich bin den Genossen überlegen durch mein poetisches Talent. Wenn jemand sich mit mir messen will, so trete ich zum Kampf mit ihm hinaus, und ich bin überzeugt, daß ich siegen werde.“ Aus der näheren Beschreibung eines solchen Wettkampfs, der Preisrichter, der Bedingungen u. s. w. geht hervor, daß Abraham der jeux-partis und Wettgesänge der provençalischen Troubadours gedachte, die er kannte und deren Huldigungs- und Rügelieder er in seiner Weise nachzuahmen suchte. Solche Wettgesänge waren auch in der hebräischen Poesie bekannt, nur daß sie in ihr nicht gerade galanten Problemen dienten.

Abraham Bedarschi beklagt auch den Verfall der Poesie zu jener Zeit, indem er sagt: „Wo sind jetzt die Wunder der jüdischen Wissenschaft und der Poesie? Wo ist der Provençalenlieder gedankenheller Widerstrahl? — Der Honigseim von Fulco's Reimen — der Nardenduft des Cardenal?“ Foulquet de Lunel und Peire Cardenal waren bekanntlich die letzten Repräsentanten der provençalischen, wie Abraham Bedarschi zu den letzten Vertretern der neuhebräischen Poesie gezählt werden kann.

Auf wissenschaftlichem Gebiete zeichnete sich Abraham durch ein jetzt durch den Druck veröffentlichtes Werk *Chothem Thochnith* (Siegel der Vollkommenheit) aus, eine hebräische Synonymik, deren hauptsächliche Bedeutung wohl darin liegt, daß sie überhaupt das erste Wörterbuch der hebräischen Synonyme in der neuhebräischen Literatur ist.

Viel bedeutender als sein Vater ist der Sohn Jedaja ha-Penini oder En-Bonet Abram (1305), wegen seiner Beredtsamkeit von den Glaubensgenossen ha-Meliz (Der Wohlredner), von Christen „der jüdische Cicero“ genannt, ein Dichter und Schriftsteller, der aus der Reihe provençalischer Poeten hervorragt. Schon als siebzehnjähriger Jüngling schrieb er ein ethisches Werk *Hap-Pardes* (Das Paradies), das in vier Abschnitten vom Gottesdienst und der Frömmigkeit, von den Pflichten gegen Freund und Feind, von der Welt und ihren Qualen, und von den Wissenschaften handelt. Sein erstes poetisches Werk war wahrscheinlich jene Verteidigung des weiblichen Geschlechts, die er, ein Achtzehnjähriger, gegen den *Feind der Frauen* des Jehuda ibn Sabbathai schrieb. *Der Freund der Frauen (Oheb Naschim)* ist eine allegorische Darstellung, in der der galante Jüngling das schöne Geschlecht mit allen Waffen der Dialektik, freilich ohne sonderlichen poetischen Schwung, gegen die Anklagen des misanthropischen Weiberfeindes zu verteidigen sucht. Das Gedicht ist zwei Jugendgenossen, den Söhnen des angesehenen Don Salomo de los Infants in Arles gewidmet. Nach väterlichem Muster schrieb auch er in jungen Jahren schon ein Gebet *Bakkaschath ham-Memin*, in welchem jedes Wort mit einem Mem anfängt.

Aber seine reiche Phantasie und sein poetisches Können führten ihn aus diesem Kreise bald auf ein anderes, seinem Talent ungleich mehr entsprechendes Gebiet, das der ethischen und daktischen Poesie. In dieser, sei es infolge des Streites zwischen Philosophie und Herkommen, sei es durch die traurigen Zeitverhältnisse, niemals besonders stark angebauten Richtung leistete Jedaja Hervorragendes. Sein Lehrgedicht *Bechinath Olam* (Prüfung der Welt) hatte sich in Volkskreisen einer großen Beliebtheit zu erfreuen, solange das Hebräische in diesen noch heimisch war. Es

ist nicht nur vom Standpunkte der poetischen Form, sondern auch dem Gehalt nach das Werk eines Dichters, dessen Weltgedanken sich den tiefsten Tönen pessimistischer Lyrik ebenbürtig erweisen. An den Faden des Mustivstils, den Jedaja nicht nur geschickt anwendet, sondern auch fortbildet, reiht der Dichter seine Gedanken über die Nichtigkeit der irdischen Welt, durchmißt er alle Höhen und Tiefen des Menschengeistes, das große Labyrinth des menschlichen Herzens, schildert er die trostlose Vergänglichkeit alles Irdischen, die Rätsel der Menschennatur, das meerestiefe Leid des Lebens, aber auch die hehre Größe des Geistes, die hohe Wichtigkeit des Himmlischen und den Trost, der in der Unsterblichkeit liegt. Es ist eine üppige Bildersprache, voll von Blumen und Sternen, von blitzenden und zündenden Wortspielen, aber auch voll edler und reifer Gedanken, von hohem Sinn und kühnem Freimut. Das Farben- und Wortspiel ermüdet zwar auf die Dauer und schwächt den Gesamteindruck ab, aber die Anerkennung kann am Ende doch dem Dichter nicht versagt werden, daß seine *Prüfung der Welt* auf einer tiefen Kenntnis des Menschenherzens, auf dem Untergrunde reifer Lebenserfahrung und sittlicher Durchdringung aufgebaut ist. Die Ansichten, die Jedaja über Zeit und Raum als Formen der Erscheinungen ausspricht, mahnen an verwandte Anschauungen neuerer Philosophen, vor allem Kant's. Der Wert seines Gedichtes ist deshalb auch jederzeit erkannt worden; Mendelssohn hat einzelne Abschnitte übertragen, Lessing und Goethe haben nach jenen Fragmenten über Welt und Zeit die Bedeutung Jedaja's herausgefunden. Das erste dieser Fragmente lautet in deutscher Uebertragung:

Ein wildbrandendes Meer ist die Welt, weitreichend und grundlos,
Eine Brücke die Zeit, schwebend darüber gebaut.
Morsch ist die Brück' und wankend, und nur an Seilen befestigt,
Die schon vor dem Entsteh'n waren bestimmt zum Vergeh'n.
Aber sie führet dahin, wo das unvergängliche Glück wohnt,
Führet zum Anschau'n hin dessen, der da thronet im Licht.
Armbreit ist sie, die Brücke, von keinem Geländer umgeben,
Und du Sterblicher, du Sohn des vergänglichen Staubes,
Ach, von dem Tage an, da du geworden ein Pilger der Erde,
Mußt auf der Brücke du dich treiben, der schmalen, umher.
Siehe den Steg, wie so eng er ist! Zur Rechten kein Ausweg,
Keinen zur Linken — und noch pochst du auf Namen und Macht?
Sieh, wie zur Rechten und Linken Vernichtung und Tod sich wie Mauern
Drohend erheben — und noch hast du ein Herz in der Brust?
Noch ist dem Arm die Kraft nicht entsunken, dem Busen der Mut nicht?
Oder die Güter des Glückes, trotzest du etwa auf sie?
Sie, die mit emsiger Hand du in Haufen zusammengerafft hast?
Die dir dein Bogen erkämpft, die dir gefangen dein Netz?
Willst du sie des gewaltigen Meeres wildzürnender Woge
Stellen entgegen als Damm, wenn sie sich himmelan türmt,

Vom Sturm Gottes gepeitscht? Sag' an, wenn sie donnernd daherbraust,
Wie willst, Armer, du dann retten dein Hüttchen vor ihr?
Kannst du besteh'n den Kampf mit den tosenden Wogen des Weltmeers,
Welches dich einschließt? Kannst du ihm entreißen den Sieg?
O trink du ihn nur aus, den schäumenden Becher des Hochmuts,
Laß dich berauschen vom Wein der Erhabenheit nur;
Ach, ein Betrunkener, wirst du taumeln zur Rechten, zur Linken
Auf dem gefährlichen Pfad, welchen zu wandeln du hast,
Bis du jählings hinab wirst stürzen in schreckliche Tiefen,
Tief in die Strudel der Welt, dieses wogenden Meers,
Sinken von Abgrund wirst du zu Abgrund sonder Errettung,
Und kein einziger spricht: „Gib ihn, o Tiefe zurück!"

Ein dem Jedaja Penini zugeschriebenes Schachgedicht *Mâ adanné Melech* (Leckerbissen des Königs) ist nach neueren Forschungen apokryphisch. So dürfte wohl das Lehrgedicht über das Schach in Reimprosa: *Melizath has-Sechok*, welches Bonsenior ibn Jachja etwa ein halbes Jahrhundert vorher als Spiegel der Zucht und Lebenssitte gedichtet, die in diesem gedankenschweren Spiel gelehrt würden, das älteste derartige Poem in der neuhebräischen Literatur sein. Von den wissenschaftlichen Werken Jedaja's sind vor allem seine wenig bekannter gewordenen Erläuterungen zum Midrasch, in denen der geistigen Auffassung der Haggada das Wort geredet wird, sein Superkommentar zu Ibn Esra's Pentateucherklärung, mehrere philosophische Kommentare und Uebersetzungen arabischer Philosophen, sowie sein bereits erwähntes Sendschreiben an Salomo ibn Adret zu nennen.

Die anderen Dichter der Provence sind meist unbekannt geblieben, doch dürfte keiner unter ihnen gewesen sein, der Jedaja's Bedeutung erreicht, geschweige denn übertroffen hätte. Erst in neuester Zeit hat man eine hebräische und französisch paraphrasierte Elegie auf die Märtyrer von Troyes (1288) gefunden — beide wahrscheinlich von demselben Autor Jehuda b. Jakob aus Lothringen — in der man den „tiefen Ausdruck wahrer Leidenschaft" erkennt und die einen echten Dichter verrät.

* * *

Aus der liederreichen Provence stammte aber auch ein Dichter, der später nach Italien zog und von dem bedeutende Schöpfungen in der Poesie, wie in der Wissenschaft geblieben sind, Kalonymos b. Kalonymos, auch Maestro Calo genannt (1307), aus Arles, einer Stadt, die in der Geschichte der jüdischen Wissenschaft sehr oft und mit Auszeichnung genannt wird. Kalonymos war Dichter und Gelehrter zugleich. „Er erleuchtete die Gelehrten durch seine gediegenen Uebersetzungen", wie ein Zeitgenosse aussagt, und „überragte alle seine Zeitgenossen wie ein Löwe", wie ein Späterer

hinzufügt. Unter den Männern, die mit seltenem Eifer und großer Sachkenntnis die wichtigsten wissenschaftlichen Werke der Araber übertrugen — wir wissen, daß diese Tätigkeit ja von der Provence recht eigentlich ausging — neben Jakob b. Machir, Samuel b. Jehuda und Mose ibn Tibbon u. a., nimmt Kalonymos frühzeitig eine angesehene Stellung ein. Seine aus dem Arabischen gelieferten Uebersetzungen in das Hebräische betreffen philosophische, medizinische, astronomische und mathematische Werke von Alfarabi, Averroës, Costa b. Luca, Ahmed b. Jusuf, Honein, Alkindi, Rabia, Ibn Ridhwan und anderen Schriftstellern. Sie sind fast sämtlich noch in Handschriften vorhanden. Einen großen Teil seiner Uebersetzungen arbeitete Kalonymos im Auftrage des Königs Robert von Neapel aus, der ein begeisterter Förderer der Wissenschaft war und mehrere jüdische Gelehrte an seinen Hof zog. Für den König ging Kalonymos auch nach Rom, wahrscheinlich zu wissenschaftlichen Zwecken.

In Italien wehte schon damals der Hauch der neuen Zeit. Die Auflösung des Mittelalters nahm von dort aus ihren Anfang; die Kirche verlor zuerst ihre Macht und ihre Stütze an der feudalen Ritterlichkeit; der Geist des klassischen Altertums erwachte in diesem schönen Lande zuerst zu neuem Leben, und vor ihm mußten die Ideale des Mittelalters zurückweichen. Dante, der erste, der dem Seelenadel, dem Bürgertum und dem freien Geiste sein flammendes Gedicht geweiht, schreitet mit Vergil durch die Geisterwelt; Petrarca und Boccaccio verkünden die Morgendämmerung eines neuen Geistes der Liebe und Duldung, und eine frische Lebensordnung bereitet sich auf den Ruinen der alten und zu Ende gehenden vor. Einer solchen Bewegung der Geister konnten auch die Juden, so sie nur geduldet wurden, nicht fremd gegenüberstehen. Die Leuchtfunken des neuerwachten Geisteslebens fliegen auch zu ihnen hinüber, und sie erhellen das jüdische Schrifttum in poetischen Gebilden und wissenschaftlichen Schöpfungen. Unmöglich ist in den Werken des Kalonymos und seiner Genossen ein Hauch dieses frischen Geistes zu verkennen, der die erhabene Lehre der Geistesfreiheit in der im jüdischen Kreise heimischen Parabel von den drei Ringen durch einen süßen Liedermund verkündete, der Boccaccio die Geißel des Spottes gegen Wahn und Vorurteil führen ließ, der endlich und hauptsächlich Dante zu seinem großen Kampf für Geistesfreiheit entflammte.

Die Dichtungen der Juden sind zwar nach wie vor noch in hebräischer Sprache abgefaßt und folgen den Mustern der Makame im Musivstil, wie sie von Charisi und anderen Vorgängern ihnen überliefert worden, aber kaum eine ist frei von italienischem Anhauch; man fühlt, wie ein neuer Volksgeist in ihnen seine Schwingen

regt und in die fremde Sprache eindringt. Von den selbständigen Werken des Kalonymos ist das hebräische Gedicht *Eben Bochan* (Der Prüfstein) das wichtigste und interessanteste. Zum erstenmal tritt uns eine poetische Satire in geschlossener Komposition entgegen. Der Dichter will seinem Volke einen Sittenspiegel vorhalten, in dem alle, Hohe und Niedrige, Rabbinen und Aerzte, Poeten und Gelehrte ihre Fehler und Sünden wiedererkennen sollen. Selbst das Judentum wird zuweilen in Festen und Gebräuchen ironisch behandelt. Die Satire geht aus einer humoristischen Weltanschauung hervor und ruht auf dem Grunde tiefer Sittlichkeit und religiöser Innigkeit. Sie erfüllt fast alle Bedingungen, die man an diese Dichtungsform stellen muß und vermeidet die gefährliche Klippe der Karikatur in den meisten Fällen. Zuweilen schlägt auch der Dichter, dem die Satire eine innere Stimmung des Gemüts ist, der nicht spotten, sondern wirklich bessern will, einen ernsten Ton an. So sind der Prolog wie der Epilog des Gedichtes religiöse Poesien, fromme Gebete, in denen die Nichtigkeit des Erdenlebens, die Unbeständigkeit des Glücks, die Freude an Gott verkündet und das Leid Juda's in der Verbannung beklagt wird.

Die Satire beginnt mit einer Kriegserklärung an die Sinnbetäubten und Wahnverblendeten. Dann hält der Dichter sich selbst einen Spiegel vor und läßt auch die Genossen hineinblicken. Nun folgen in bunter Reihe alle Gebrechen und Mängel der Zeit, die der scharfen Geißel des Dichters anheimfallen. Eine der ergötzlichsten Partien ist das Kapitel: „Die Weiber sind doch besser dran", in dem Kalonymos beklagt, daß er ein Mann geworden ....

„Ja wahrlich, den hat Gottes Hand geschlagen, — und er muß duldend tragen manche Plagen — und Schmach und Hohn gar mannigfacher Art — der von Natur zum Mann geformet ward; — sein Leben ist ein Acker stark verheert — ein Glück, wenn es nicht allzulange währt! — Wenn ich zum Beispiel selber wär' ein Weib — wie hätt' ich's so bequem und wieviel Zeitvertreib! — Man würde mich in trauten Frauenkreisen — als sittig, anmutsvoll, bescheiden preisen. — Behaglich säßen wir beschäftigt mit der Naht — am Rahmen die und jen' am Spinnenrad — und wenn in heller Nacht der Mond so traulich scheint — zum Austausch der Empfindungen vereint — am Feuer des Kamins, oder auch im Dunkeln — uns mitzuteilen, was wohl die Leute munkeln, — von Neuigkeiten in der Stadt und von Skandalen, — von Moden und von den Gemeindewahlen. — Ich wär' bei der Gewöhnlichkeit nicht steh'n geblieben — ich hätt' fein weiß genäht und Stickerei getrieben — in Sammt und Seid' die Blumen auf der Flur — so lebhaft dargestellt als wären sie Natur, — und sonstige Dessins, wie sie Modelle geben, — so farbenfrisch, als ob sie leibhaft leben, — die Kelche, Bäume, Blüten, Pflanzentöpfe, — und Burgen, Säulen, Tempel, Engelsköpfe — und was man sonst vollendet mit der Nadel — wenn man sie mit Geschick nur führt und ohne Tadel. — Doch manchmal hätt' ich auch, obgleich es nicht so edel — mich wohl herbeigelassen gar zum Aschenbrödel; — denn das ist auch ein wichtig Amt der Frauen, — daß sie mit Wachsamkeit auch nach der Küche schauen. — Mich

hätt' der Staub, die Asche auf dem Herd — der schwarze Ruß an Topf und Ofen nicht gestört; — ich hätte keinerlei Bedenken je getragen — mit Axt und Beil das Holz mir klein zu schlagen, — und in die matte Kohle tüchtig einzublasen — trotz Aschenflug, der dringt in Aug' und Nasen. — Besonders aber wär' ich tüchtig auf dem Posten — wenn's gält die Speisen und die Brühen erst zu kosten. — Und kämen Feste dann mit schöner heit'rer Feier, — dann wäre meine Umsicht groß, ja ungeheuer — den rechten Schmuck zu wählen für Ohr und Hand — für Hals und Brust, für Locken und Gewand. — Das Köstlichste an edlem Sammt und Seide, — das Kleidsamste von Putz und von Geschmeide. — Aus voller Kehle heitere Lieder singen, — mich wiegend hüpfen, tanzen, springen. — Wenn ich als Jungfrau dann zur Reife wär' gelangt — entfaltet, und in üppigen Reizen hätt' geprangt, — welch' Glück, wenn mir der Himmel dann gewogen — und aus der Schicksalsurn' ein Los ich hätt' gezogen — zu finden einen Freier, deß Herz für mich entbrannt — so schön wie wacker, mir reichet Herz und Hand; — von ihm geliebt zu sein im trauten Seelenbunde — liebt' ich wieder ihn aus tiefstem Herzensgrunde. — Wie eine Fürstin lehnt' ich hingeflossen — auf weichem Pfühl, von Liebreiz übergossen — gehüllt in Sammt und Flor und reiche Seide — geschmückt mit Perlen und mit güldenem Geschmeide, — die er verschwend'risch beut in Lieb' und Ehren — die Wonne mir und meinen Reiz zu mehren." —

In diesem Ton geht es fort. Schließlich kommt dem Dichter die Einsicht, daß alles Klagen ja doch vergeblich sei und er schließt das Kapitel:

„So will ich mich geduldig drein ergeben; — es endet alles Leid ja einmal mit dem Leben. — Es lehren ernstlich uns ja uns're Weisen — man müsse Gott für alles dankbar preisen — mit frohem Herzen für das Heil und Glück — und mit Ergebung selbst für Mißgeschick. — So mögen denn, wenn widerstrebend auch, sich regen — die Lippen zu dem allgewohnten Segen: — Mein Gott und Herr, gepriesen sei und bleibe, — daß du mich nicht geschaffen hast zum Weibe!"

Viel schärfer schwingt Kalonymos aber die Geißel seines Spottes, wenn er die verkehrte Welt und seine entartete Zeit schildert. Mit einem herzinnigen Gebet zu Gott, daß er sein Volk aus dieser Not erlöse und einer begeisterten Schilderung messianischer Zukunft schließt der „Prüfstein" ab. Von derberem Humor ist ein anderes, späteres Werk des Kalonymos, *Massecheth Purim*, der „Traktat für das Purimfest", eine Parodie, in der er die Methode und den Ideengang des Talmuds glücklich persifliert und mit tiefem Ernst die Pflicht des Weintrinkens am Purimtage behandelt. Die geistreiche und jedenfalls harmlose Ironie wurde aber später, als Scherz und Lust aus den Häusern Juda's weichen mußte, vielfach mißverstanden; Kalonymos wurde als „gottloser Dichter" verdammt und viele Exemplare seines Werkes verbrannt.

Ein drittes, nach vielen Richtungen bedeutsames Werk, das aber früher als die genannten entstanden, ist die Uebersetzung und Bearbeitung des bekannten arabischen Märchens aus den Abhandlungen der Enzyklopädie der Lauteren Brüder zu Basra

(Jchwân u-ç-çafâ), das den Streit der Menschen und der Tiere über ihre beiderseitigen Vorzüge unter dem richterlichen Vorsitz des Königs der Genien behandelt. Das Märchen bildet einen Teil des 21. Traktats dieser Enzyklopädie, die von den Arten der Tiere, ihrem wunderbaren Bau und ihren merkwürdigen Zuständen handelt. In der hebräischen Uebertragung des Kalonymos führt das Werk den Titel *Iggereth Baʿalé Chajjim* (Abhandlung über die Tiere). Auch der Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier verfolgt ethische Zwecke in satyrischer Form; auch hier werden die Torheiten der Menschen scharf gegeißelt. Daher war die Tendenz des Buches Kalonymos besonders sympathisch und er beeilte sich, seine Uebersetzung in sieben Tagen zu vollenden. Sein Werk ist auch noch dadurch von besonderer Wichtigkeit, weil durch dieses das arabische Märchen dem Abendlande zuerst vermittelt wurde.

Kalonymos war also nicht bloß ein Dichter, sondern auch ein Gelehrter und Uebersetzer. Sein Sendschreiben an den provençalischen Philosophen Joseph Caspi behandelt dessen biblische Exegese, gegen die er manches einzuwenden hat. Im Auftrag des Königs Robert scheint er vorzugsweise medizinische und mathematische Uebersetzungen angefertigt zu haben. Eines dieser Werke, das *Sepher ham-Melachim* (Königsbuch), ist bruchstückweise noch erhalten; es weist die Kenntnisse des Kalonymos in der Mathematik, die ja stets unter den Juden eifrige Pflege fand, nach, indem es die Verhältnisse der Zahlen untereinander in abstrakter Weise behandelt; durch seinen Titel weist es zugleich auf seinen Ursprung wie auf den hohen Protektor hin, der die Studien des Kalonymos gefördert hat.

* * *

Ein Zeitgenosse und Freund des Kalonymos war der ihn an poetischer Ursprünglichkeit überragende Immanuel b. Salomo (Ziphroni, d. h. aus Ceprona) in Rom (ca. 1320), der „Heine des Mittelalters“ oder auch der „jüdische Voltaire“ genannt, obwohl beide Vergleiche nicht zutreffend sind, da sie einerseits dem Dichter zu viel Ehre erweisen, andererseits wiederum sein Wesen nicht völlig erschöpfen. Auch Immanuel erfreute sich der Gunst eines Mäcens. Die Anregung, die die Fürstenhöfe jener Zeit gegeben, wirkte sichtlich auf weitere Kreise. Und so sehen wir auch reiche, jüdische Mäcene erstehen, die die wissenschaftlichen Arbeiten ihrer gelehrten Glaubensgenossen fördern und ihre dichterischen Schöpfungen begünstigen. Der „Fürst“ Immanuel's regt ihn an, seine in verschiedenen Lebensepochen verfaßten und zerstreuten Dichtungen zu sammeln und an einem durchgehenden Faden aufzureihen, so als ob sie vom Dichter etwa in einem poetischen

Wettstreit vorgetragen worden seien. So entstand das bedeutendste Werk Immanuel's, das *Sepher Mechabberoth*, das von dem kühnen Witz, der poetischen Begabung und sprachlichen Gewandtheit Immanuel's Zeugnis ablegt und an die besten Muster, vorzüglich an Charisi's *Thachkemoni*, sich anlehnt.

Von einer geschlossenen Komposition kann nach der Entstehungsweise des Werkes wohl nicht die Rede sein. Es sind eben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Stimmungen entstandene Gedichte, Makamen, Parodien, Novellen, Epigramme, Distichen, Sonette, ja sogar auch Gebete, die aber alle einen humoristischen Grundton haben. Der Dichter nimmt die Dinge, wie sie sind und läßt sie in ihrer eigenen Lust und Lächerlichkeit sich fortentwickeln. Er ist eigentlich mehr Komiker als Humorist; denn ein solcher muß reiner, liebenswürdiger sein und aus der Tiefe des Gemüts die Empfindungen holen, die ein treues Echo des vieltönigen, aber in sich einheitlichen Menschenherzens sind, und die er zu dem wohltuenden Eindruck einer vollen, in sich befriedigten Harmonie verbinden muß. Davon ist bei Immanuel kaum die Spur vorhanden; auch seine Gebete machen den Eindruck, als seien sie ironisch oder gar parodistisch gehalten. Nicht oft blitzt ein Funke von Gemüt oder von poetischer Innerlichkeit durch sein Gedicht; er ist immer objektiv, witzig und vor allem frivol. Diese Frivolität ist nächst dem Witz der Grundzug seiner Dichtung. Auch Charisi und manche Genossen haben hie und da eine frivole Anwandlung, die aber rasch wieder verschwindet und gewöhnlich dem tiefsten Ernst Platz macht. Immanuel ist aber andauernd und absichtlich frivol, ja sogar lüstern und obszön, und schon deshalb läßt er keine rein humoristische Befriedigung aufkommen. Wir blicken in einen verzerrenden Hohlspiegel, wenn wir die Dinge dieser Welt in der Beleuchtung anschauen, in der sie der Witz Immanuels zeigt, der das Höchste nicht schont und dem das Niedrigste nicht unbedeutend genug ist, um daran seinen Spott auszulassen. Natürlich wird der komische Effekt erreicht und die Lachlust erregt; mehr will aber Immanuel nicht. Deshalb scheint es übel angebracht, ihn mit Heine oder gar mit Voltaire zu vergleichen, die beide auch im dichterischen Sinne ein Höheres angestrebt und erreicht haben.

Die Erscheinung Immanuel's ist aber doch in der jüdischen Literatur epochemachend, weil er den kühnen Witz und die schrankenlose Frivolität in diese hineingebracht, die beide vordem nur sporadisch aufgetreten waren. In hohen und reinen Tönen sangen die spanischen Dichter von der Macht der Liebe; ihre Muse war keusch und rein, eine Rose von Saron, eine Lilie der stillen Jordantäler. Die Muse Immanuel's war aus derberem Stoff; die Bock-

sprünge seines Witzes erinnern mehr an italienische als an hebräische Dichter, die auch in satyrischen Gedichten eine vorwiegend ethische, wo nicht ausschließlich religiöse Tendenz verfolgt haben. Steht also die Erscheinung Immanuel's fast vereinzelt da in der Geschichte der jüdischen Poesie, so lag es natürlich nahe, sich nach Analogien in verwandten Gebieten umzusehen. Es mag aber übertrieben sein, in dem altitalienischen Rabbi einen Vorkämpfer der Doktrin von der Emanzipation des Fleisches zu sehen, oder auch seine *Mechabberoth* ein Pendant zu Tristan und Isolde zu nennen, in denen die spiritualistische Idee gleichfalls dem Sensualismus der Minne unterliege. Immanuel hat die spiritualistische Idee des Judentums nicht verleugnet; sein Spott verfolgt nur ihre Ausschreitungen und geht natürlich mit dem zügellosen Poeten durch, so daß er auch das Heilige nicht verschont. Die Orthodoxie einer späteren Zeit hat deshalb Immanuel verdammt, in dem Glauben, daß dieser Spott verderblich und gefährlich wirken müsse.

Auch die Form, in der Immanuel die hebräische Sprache den Sprüngen seines kecken Witzes anpaßt, ist altprovençalischen und italienischen mehr als jüdischen Mustern nachgeahmt. Die verschiedensten Dichtungsformen wechseln in den 28 Pforten seines Buches in bunter Mischung ab. Die schönsten seiner Gedichte sind Sonette mit Wechselreimen; die sprachlich vollendetsten sind die in poetischer Prosa. Die musivische Stilfärbung wendete Immanuel mit derselben Kühnheit an, die die Vorgänger auszeichnet; nur daß bei ihm der Mißbrauch des Bibelworts zu obszönen Scherzen und lustigen Kapriolen unangenehm auffällt.

Was nun den Inhalt anbelangt, so ist es schwer, ein Bild desselben zu geben, eben weil die geschlossene Komposition fehlt und die einzelnen Novellen, Parodien, Briefe, Frag- und Antwortspiele, Lobreden und Gedichte nur an einem losen Faden aneinandergereiht sind. Allein die 28. Pforte seines Werkes verfolgt einen einheitlichen Plan, der geeignet ist, lebhaftes Interesse zu erwecken. Sie ist nämlich unter dem Einfluß von Dante's Divina Commedia entstanden und schildert gleichfalls einen Besuch im Paradies und in der Hölle, wo Daniel der Führer ist. Immanuel war wohl mit Dante bekannt und es existieren von ihm verschiedene Gedichte und ein Sonett in italienischer Sprache, die seine Meisterschaft im Gebrauch der Muttersprache bekunden, und von denen das letztere den Tod des Dichters beklagt. Auch zwei Sonette der Freunde Dante's, des Bosone von Gubbio, der Manoello innig zugetan, und des Cino von Pistoja, der Bosone dafür verhöhnt, daß er an die Freundschaft des Juden für Dante geglaubt, sind bekannt, die in jedem Falle den Juden Maneollo als im Kreise Dante's heimisch zeigen. In der Tat hatte Immanuel manche Berührungspunkte mit

Dante. „Beide hatten den ganzen Bildungsstoff der Vergangenheit in sich aufgenommen; Dante die kirchlichen, scholastischen und romantischen Elemente, Immanuel die biblisch-talmudischen, maimunisch-philosophischen und neuhebräischen Erzeugnisse. Beide haben diesen mannigfaltigen Stoff zu einem organischen Ganzen verarbeitet und zu einer neuen Dichtungsart gestaltet.“ In der Art freilich, wie dies geschieht, gehen sie erheblich auseinander. „Dante dichtet eine göttliche Komödie, Immanuel eine menschliche.“ Will man sich des Unterschiedes voll bewußt werden, so vergleiche man den Abschnitt, in dem Immanuel sein von komischem Selbstlob übertriefendes Zusammentreffen mit den biblischen Schriftstellern, die er kommentiert hat, in ergötzlicher Weise schildert, mit den Gesängen des Purgatorio, in welchen Dante vor Beatricen das Bekenntnis seiner Schuld und Sünde ablegt und seine Prüfung durch die drei Apostel, in dem Glauben, in der Hoffnung und Liebe, so erschütternd demütig und doch wieder gottfreudig verkündet. Aber noch mehr tritt dieser Unterschied im dichterischen Wert beider Gedichte und in dem nachhaltigen, bildenden Einfluß hervor, den Dante's unsterbliches Werk ausgeübt. Ueberragt er den Genossen darin um Riesenlänge, so steht dagegen Immanuel hinsichtlich der Gesinnung keineswegs hinter Dante zurück; ja er übertrifft ihn an humanem Geist und aufgeklärter Gesinnung. In seinem Paradies finden auch die Frommen aller Nationen Platz, denen Dante den Eintritt verwehrte. Dante hatte die Scholastik noch nicht ganz überwunden; er suchte sie mit der Romantik zu verbinden; die Dichtung Immanuel's geht über die Scholastik hinaus und löst auch die Romantik seines Glaubens auf. Sein Gedicht schließt mit einem wahren Hymnus auf die Zukunft der Menschheit:

Gleichviel, wie dieses und jenes Land — die höchste Gottheit hat benannt,
Es ist ja doch dieselbe Macht, — die über alle Menschen wacht.
Die ungeseh'n die ganze Welt — und was darinnen ist, erhält.
Es ist ja doch dasselbe Wesen, — das in den Herzen weiß zu lesen,
Und dessen väterlich Gemüt, — das Gute allerorten sieht.
Es ist derselbe treue Hirt, — der alle Herden sammeln wird,
Wenn einst der große Morgen scheint, — der die Zerstreuten wieder eint!

Nichts ist schwerer, als selbst nach den teilweise vorzüglichen Uebersetzungen ein Bild der Poesie Immanuel's zu geben. Mit Vorliebe werden der „Hörnerträger“ und die häßliche Frau verspottet. „Nur dann ist eine Frau verläßlich — wenn sie recht alt und häßlich“, sagt er. Und wenn er einen Menschen, der ihm widerwärtig, charakterisieren will, so weiß er kein drastischeres Mittel, als ihn der Häßlichen zu vergleichen. „Ich hasse ihn so tüchtig — wie der Liebende die Frau, die züchtig — wie die Häßliche den Spiegel meidet — und wie der Tochter der Lust der

Enthaltsame ist verleidet.“ — Eine Schilderung von der Verdammnis der Hölle lag natürlich nicht Plan im Immanuel's. Im Gegenteil, es geht in seinem Inferno recht lustig her. Er trifft da die größten Philosophen aller Nationen, die er ironisch dahin verweist.

„Dort steht Aristoteles bleich und entstellt — weil er geglaubt an die Ewigkeit der Welt — dort wird es an Galen, dem großen Arzt, gerochen — daß er vorwitzig gegen Mose gesprochen — dort hat's Alfarabi zu beklagen, — daß er sich erdreistet zu sagen, — die Vereinigung des Menschengeistes mit dem Geiste Gottes — sei altes Weibergeschwätz und wert des Spottes, — die Seelen, die dahingeschieden — kehren wieder in neue Leiber hienieden. — Dort jammert Plato im Winkel — über seinen Dünkel, — daß er seine Worte als Prophezeihung gehegt — und den Ideen Wirklichkeit beigelegt, — dort Hippokrates, der keinem wollte gönnen, — daß er seine Weisheit solle kennen. — Dort wird Avicenna verlacht, — der es sich ausgedacht, — es könne wohl auf Erden — ein Mensch ohne menschlichen Vater erzeuget werden.“

Ueberschwänglich ist er im Lob der Frauenschönheit. Da nähert sich seine Poesie am ehesten den italienischen Vorbildern seiner berühmten Zeitgenossen. Eines der anmutigsten Sonette hat er auf die schönen Augen seiner Holden gesungen. . .

Du liebliche Gazelle! Mit Entzücken
Erfüllt dein Blick, steigt er zum Licht empor;
Denn aus den zauberhaften Augen vor
Strömt eine Welt, die Götter kann beglücken —
Und Strahlen, die den Sonnenstrahl erdrücken.
Die Lippen sind der Morgenröte Tor,
Die den von Glut umfloss'nen Himmel schmücken.
Und diese Augen, sind es Himmelssterne? —
So wog ich oft in meiner Brust die Frage —
Die nur ein Gott gesendet aus der Ferne,
Daß sie erleuchten uns'res Lebens Tage,
Damit der andern Wesen Schönheit lerne,
Wie sie dem Stäubchen gleiche an der Wage.

In Wechselxenien bewegt sich eine echt satyrische Parallele zwischen zwei Mädchen, einem hübschen, Thamar, und einem häßlichen, Beria, die folgendermaßen lautet:

Thamar hebet die Wimper und Sterne blicken zum Himmel,
Sendet den Blick und erweckt, die schon der Hügel bedeckt.
Beria hebet den Blick; Basilisken tötet der Schrecken,
Wundert euch nicht, den Blick flieht der Teufel sogar.
Thamar's Göttergestalt, kann sterbliche Sprache sie schildern?
Wähnen die Götter doch selbst, daß sie dem Himmel entstammt.
Beria nützet der Welt, besonders im Herbst vor der Lese,
Wo man durch Fratzen allein dem Teufel zu scheuchen vermag.
Thamar! Hätte dich Mose geseh'n, das Erzbild der Schlange
Hätt' er verschmäht, durch dein Bildnis die Menschen geheilt.
Beria, wenn mich ein Schmerz verläßt, ganz schwindet er nimmer,
Dir begegn' ich und neu kehret die Verstimmung zurück.
Thamar, die lockige, grüßt am Morgen die Sonne, doch diese
Hüllet in Wolken ihr Haupt, weil sie der Glatze sich schämt.

Beria! Wenn ich zuerst am Neujahrsmorgen dich treffe,
Weiß ich, das künftige Jahr wird kein ersprießliches sein.
Thamar lächelt und heilt des Herzens blutende Wunden,
Hebet das Haupt, — und beschämt ziehn sich die Sterne zurück.
Beria sollte fürwahr man unter die Engel versetzen,
Sicher stiegen alsdann die Himmel zur Erde herab.
Thamar gleichet dem Monde. Doch eins macht beide verschieden:
Daß ihr herrlicher Glanz nimmer ins Schwanken gerät.
Beria hat etwas von den Göttern. Keiner, so sagt man,
Schauet die Götter, den nicht schreckliche Reue befällt.
Thamar! Gliche die „Jungfrau" dir, nie würde die Sonne
Vor der „Jungfrau" fliehn, um nach der „Wage" zu gehn!
Beria, weißt du, warum Messias immer noch zögert?
Längst schon harret die Zeit, doch er versteckt sich vor dir!
Thamar, du fragst, ob heute noch göttliche Wunder geschehn?
Blick' in den Spiegel! Er lehrt, daß es an Wundern nicht fehlt.

Aber dieser leichtgeschürzte Poet Immanuel hat auch sehr ernsthafte grammatische Schriften und Kommentare zum Pentateuch, den Psalmen, Sprüchen Salomo's, zum Hohenliede und anderen biblischen Büchern verfaßt, die sich in nichts von der damals herrschenden allegorisch-scholastischen Weise entfernen. Zu ihrer Zeit waren sie sogar sehr geschätzt, und sein Kommentar zu den Sprüchen war eins der ersten Druckwerke, welches die hebräischen Pressen in Italien in Angriff nahmen. Sein *Eben Bochan* war als ein Lehrbuch der biblischen Hermeneutik zwar kein Fortschritt auf diesem Gebiete, es legte aber doch Zeugnis ab für die Gelehrsamkeit und Sachkenntnis des Verfassers. Aber seinen Ruf erwarb er sich doch als Dichter, und mit Verwunderung erblicken wir die hebräische Muse, „die sonst immer so keusch und würdevoll auftritt, die auch dann, wenn sie die Liebe mit der sinnlichsten Glut preist, wie im Hohenliede, ihr den Adel innerer Herzensweihe aufdrückt, wir sehen sie bei Immanuel im wilden Tanze der Bacchantinnen aufspringen, leichtfertig umherschreiten, die lüsternen Blicke herausfordern und die Nacktheiten nicht scheuen". Und doch ist dieser Mann auch andererseits wieder voll sittlichen Ernstes und warmer Frömmigkeit, wo es gilt, die Grundsätze seines Glaubens zu verteidigen oder klarzustellen. Ja, es ist charakteristisch für ihn gerade, daß er den Grundgedanken des Hohenliedes in dem Satz zusammenfaßt: „Die Liebe ist der Mittelpunkt, um welchen die ganze Lehre der Thora sich bewegt."

Einer genialen Hypothese zufolge soll Immanuel in dem weisen Führer Daniel, den er sich zur Paradiesesfahrt erkoren, seinen Freund Dante verherrlicht haben. Es wäre das sehr bezeichnend für die Stellung des Juden, der sich so ganz heimisch fühlt in einem Kreise, welcher in der Ausbildung des Volkstümlichsten, der Sprache und nationalen Literatur, seine Lebensaufgabe gesucht

und gegenüber den phantastischen Träumen und Wundern einer vergangenen Zeit den Sinn für Natur- und Lebenswahrheit geweckt hat.

* * *

Je mehr sich diese romantische Literatur ausbildete und in klarer, einfacher Prosa anziehende Ereignisse schilderte, je mehr dann an Stelle des Ritterromans die Novelle trat, desto mehr mußte man auch auf die Sagen und Ueberlieferungen des Orients zurückgreifen, die der Erzählung reichen Stoff boten. Und wenn Manoello die Geschichten Boccaccio's, seines jüngeren Zeitgenossen, noch hätte lesen können, so wäre ihm vieles, wo nicht das meiste, bekannt und vertraut gewesen aus dem orientalischen Sagenkreise der Vorzeit, der gar oft das Medium bildete, durch welches die indische, persische und arabische Fabel-Legenden- und Märchenwelt dem Okzident vermittelt wurde. Die doppelte hebräische und die lateinische Uebertragung des *Kalila we-Dimna,* die der *Mischlé Sindabar* und anderer Werke, vornehmlich aber die 39 Erzählungen, *Disciplina clericalis,* des Petrus Alphonsi, eines getauften Juden (1062—1110), die meist aus arabischen und jüdischen Quellen stammen, bilden die Quellen, aus denen die *Fabliaux,* die *Gesta Romanorum*, *Cento novelle antiche*, und nach diesen Boccaccio für sein *Decamerone* geschöpft haben. Daß die Juden dabei ihre eigentümlichen Sagenkreise mit verwebten, ist aus den Wanderungen vieler Sagen zu ersehen, deren Heimat der Talmud oder der Midrasch ist, und die ihren Weg bis in die modernen Märchenbücher gefunden haben. So ist die orientalische Alexandersage während des ganzen Mittelalters der beliebteste Erzählungsstoff, der selbst in die hebräische Literatur wiederholt übergeht; ja, der Pfaffe Lamprecht benutzt für sein *Alexanderlied* rabbinische Legenden und läßt sogar zur Erklärung der Bedeutung des rätselhaften Steins einen Juden herbeiholen. Auch ein dem Gaon Nissim b. Jakob zugeschriebenes Buch verdankt dieser Sagenmischung des dreizehnten Jahrhunderts seine Entstehung. Es führt mehrere Titel, deren bekanntester das *Schöne Buch von der Rettung* lautet, und ist eine Sammlung von haggadischen Erzählungen und Moralsprüchen aus Talmud, Midraschim und älteren Werken der einschlägigen Literatur. Nissim's Quellen sind übrigens noch nicht nachgewiesen; aber es ist charakteristisch, daß sein Buch schon Sagen aus zeitgenössischen Literaturkreisen enthält, während er andererseits mittelbar wieder auf diese zurückgewirkt hat. In deutschen Predigten aus dem dreizehnten Jahrhunderts findet man manche Midraschim nach seiner Weise zurecht gelegt, und in Sprüchen, Liedern und abergläubischen Praktiken hat die Kabbala einen gewissen Einfluß auf Volksleben und

Volksliteratur des Mittelalters ausgeübt. So drängt sich immer wieder bei jeder vergleichenden Literaturbetrachtung der Gedanke unwillkürlich auf, wie schwierig es sei, die Grenzlinie zwischen der neuschaffenden Tätigkeit des menschlichen Geistes und seiner bloß wiedergebärenden Triebkraft zu ziehen, und wie schwer in jedem einzelnen Falle die kritische Entscheidung zu treffen sei, ob ein Produkt ein ursprüngliches oder anderswoher entlehnt ist.

Natürlich war auch der Einfluß, den die fremden Literaturen auf die Juden übten, ein großer. Es ist bereits erwähnt worden, daß in allen philosophischen und poetischen Schriften der italienischen Juden des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts jener frische Hauch des neuerwachenden Geistes zu spüren sei. Das sicherste Zeugnis bietet uns Immanuel, der in seinen Vorzügen die altprovençalischen Sangesformen und die philosophische Scholastik, in seinen Fehlern die Selbstüberschätzung und Frivolität vertritt, die auch den Zeitgenossen nicht fremd waren. Immanuel selbst hat keine Schule gebildet in der jüdischen Literatur. Weder die Genossen noch die Nachfolger fanden den leichten Ton, mit dem er die Welt bespöttelte, und keiner wagte es, weiter in derselben frivolen Weise zu schreiben. Und doch lag dieser Ton damals in der Luft Italiens, und doch war die Poesie auch unter den Juden jenes Landes zu Hause. Ja, sie wurde sogar als Kunst, als Erwerb betrieben. Von mehreren Dichtern jener Zeit wird dies ausdrücklich berichtet. Einer derselben, den Immanuel sehr hoch stellt, war Jehuda b. Mose aus Rom, auch Jehuda Romano genannt (1292). Dieser Jehuda, später als philosophus divinus bezeichnet, soll der Lehrer des Königs Robert von Neapel gewesen sein. Er war namentlich als Uebersetzer aus dem Lateinischen tätig und wahrscheinlich der erste Jude, der in die Irrgänge der scholastischen Philosophie einen klaren Einblick genommen hatte, mit dem die Kenntnis christlicher Philosophie und Theologie im jüdischen Literaturkreise beginnt. Seine Uebertragungen, die handschriftlich erhalten sind, betreffen hauptsächlich die Werke scholastischer Philosophen, wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino, aber auch aristotelische und arabische Werke, wie das Buch *De causis*, einzelne Schriften von Averroës und Aristoteles, ferner philosophische Schriften von Boëthius, Albertus Magnus und Aegidius. Auch selbständige, wissenschaftliche Werke, wie einen Kommentar zu Maimuni's großem Ritualwerk und ein Glossarium, das teils hebräisch, teils italienisch war, daneben auch wohl Gedichte hat Jehuda Romano verfaßt, dem Immanuel einen Platz im Paradies als „Krone der Denker und Dichter" anweist. Für seine Uebersetzungen, die vorzugsweise für jüdische Leser berechnet waren, gibt Jehuda als Motiv an, „seinen Stammesgenossen, die stolz auf ihr Wissen seien,

zu zeigen, wie auch andere Nationen, besonders die christlichen, der Weisheit und Wissenschaft nicht ermangeln".

Zu gleicher Zeit wirken auch noch mit besonderm Eifer als Uebersetzer in Italien der bereits genannte Serachja b. Isaak b. Schealthiël Chen, Gracian (1290), sowie der Arzt Nathan b. Elieser ha-Meati, wohl aus Cento, der den Kanon des Avicenna, die medizinischen Aphorismen Maimuni's und viele andere wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen übertragen hat und in Rom etwa eine ähnliche Rolle spielte, wie Jehuda ibn Tibbon in Lunel. Diese Männer verpflanzten arabische Philosophie aus der Provence, dem „Herd der Uebersetzer", nach Italien. Ein reges geistiges Leben scheint überhaupt in jener Zeit innerhalb der jüdischen Gemeinde zu Rom geherrscht zu haben. Dichter, Exegeten, philosophische Schriftsteller und Talmudforscher lebten daselbst; die religiöse wie die weltliche Poesie wurde eifrig und mit Liebe gepflegt, die Ideen der Schule Maimuni's wacker verteidigt und gegen alle Angriffe geschützt. In dem Jahrhundert von 1270 bis 1370 tritt in Italien eine Reihe von Geschlechtern der Anawim, Nearim, Mansi, Umano, Piatelli, Fanciulli u. a. auf, die bedeutende Vertreter in alle Gebiete der jüdischen Literatur entsenden. Sogar eine Frau, Paula, die Tochter eines Abraham ha-Sofer (1298), aus der Familie Mansi, wird wegen ihrer biblischen und talmudischen Kenntnisse gerühmt.

Sie alle verdunkelt der Ruhm Immanuel's, des seltsamen Mannes mit dem Doppelgesicht des frivolen Poeten und des frommen Exegeten. Selbst die religiöse Poesie der Zeitgenossen tritt vor seinen Harlekinsspäßen in den Hintergrund, und wir erfahren außer den Namen und einzelnen zufällig übriggebliebenen Dichtungen nur wenig von der Schaffenslust jener Epigonenperiode auf dem Gebiet der synagogalen Poesie.

Es scheint, als hätte die liturgische Poesie im Pijjut wie in der Selicha, in Spanien sowohl wie in Frankreich, Deutschland und Italien eigentlich ihren Kreislauf vollendet und den Gottesdienst nach allen Richtungen hin befestigt. Die grausamen Verfolgungen brachten meist nur Klagelieder hervor: Für beständige Leiden wurden die Prosagebete treuer Ausdruck. Die Selicha-Dichter nach Meïr b. Baruch sind nur noch nachempfindende Poeten in einer Zeit, da der Quell der Poesie bereits versiegt war.

Nur ein Dichter — Nahum — verdient aus der Schar der Nachfolger einer großen klassischen Epoche genannt zu werden; die Literaturgeschichte möchte ihn nach dem südlichen Spanien oder gar nach Afrika verweisen: über seinen Gedichten wölbt sich aber der blaue Himmel und die schöne Naturfreudigkeit Italiens. Nur zwei davon sind bekannt; sie atmen eine so frische Empfindung

für das Naturleben, wie sie seit den Hymnen Isaak b. Gajjât's in der neuhebräischen Poesie kaum wieder angetroffen wurde . . .

Krokus und Narde blüht auf meiner Flur.
Der Dornstrauch welkt, es schwand der Distel Spur.
Wo spiegelhelle Bäche fließen,
Sieh die Myrthe prangend sprießen.

Des Gartens Baum legt ab den Witwenschleier,
Und glänzt in froher Lust, im Kleid der Feier.
Die Turtel girrt,
Die Lerche schwirrt.
Auf ihrem Posten stehn sie wieder!
O jauchzt in lauter Freude, Brüder! —
Aus voller Kehle tönt ihr Jubelhall,
Verkündend Gottes Macht im Weltenall.
Jene mit leisem Klang
Diese mit schmetterndem Sang
Zwitschernd ein Lied aus der Seele Drang.

In bunter Pracht der Farben steht,
Im Schmuckgewand das Rosenbeet.
Des Granatbaumes Blätterkranz
Steckt im Flor von roter Blüt' und weißem Glanz.
Es freuen sich die Freunde seiner Pracht.
Es freut sich sein, wer schläft und wacht.
Und weht der Abendwind mit kühlem Hauch,
Dann perlt der Tau in Blüt' und Strauch,
Der Tau, erfrischend, was erschlafft,
Verlechztem leiht er Kraft.

Von Osten her glänzt auf das Licht,
Die Sonne leuchtend Bahn sich bricht.
In meines Gartens grünem Raum
Aufschoss ein Reis, hob sich zum prächt'gen Baum.
O, tönte mir der Ruf ins Ohr:
Aus Jischai's Stamme grünt ein Reis hervor!
Mein Elend hat mein Freund erkannt,
Nach seiner Stätte liebend sich zurückgewandt!
Der Erlösung Stunde schlug,
Dem, der hoffend seine Fessel trug.

Es war eine einsame Lerche freilich, die solche schmelzende, innige Lieder sang, welche keinen Nachhall fanden in jener Zeit erstorbener Sangesfreudigkeit. Aber der Grundton, der aus diesem Liede herausklingt, er kehrt doch auch in den religiösen Gedichten jener Epoche, ob sie aus Spanien oder aus Deutschland, ob aus Italien oder der Provence stammen, immer wieder: die Trauer um Zion, die Klage um das Leid der Zeit, die Sehnsucht nach der Erlösung. So gleichen sich alle Dichtungen in ihrem Inhalt. Aber nur einer der Dichter ist bedeutend oder originell genug, um einen neuen Ton anzuschlagen, oder vielmehr die alten Töne mit starkem poetischen Empfinden zu variieren. Und dieser Dichter lebte weitab

von der geistigen Bewegung, die das Judentum jener Zeit erfüllte, nämlich in Persien.

Seit der Zeit, da in Babylonien sich ein reges jüdisches Geistesleben entfaltete, begannen die engeren Beziehungen zwischen Juden und Persern. Aber von einer literarischen Tätigkeit der Juden in Persien war bis vor wenigen Jahren so gut wie nichts bekannt gewesen. Erst das letzte Jahrzehnt brachte die Kunde von einem hervorragenden epischen Dichter, Schahin aus Schiras (1358), der als ein jüngerer Zeitgenosse Immanuel's besondere Beachtung verdient. Schahin strebte großen Vorbildern nach. Firdusi und Nisami waren seine Ideale. Seine erste Arbeit war eine freie Bearbeitung der von Mose und dessen Wundertaten erzählenden Teile des Pentateuchs. Dann folgte eine epische Dichtung, die das Leben des persischen Königs Ardeschir behandelt, den er mit dem Achaschwerosch der Esther-Rolle identifiziert. In einer dritten Dichtung werden die Sagen über die Rückkehr der Juden nach dem babylonischen Exil poetisch bearbeitet. Das letzte Werk behandelt die Geschichte der Genesis, vor allem die in Persien populäre Josephlegende. Schahin's biblische Epen haben sich bei den Juden persischer Zunge bis auf den heutigen Tag erhalten. Er gilt „als der Schöpfer und fruchtbare Bahnbrecher der jüdisch-persischen Poesie, der die Kunst Firdusi's und Nisami's der Liebe zu seinem Glauben dienstbar machte, der aus heimischen und fremden Elementen und aus den Eingebungen seines eigenen Dichtergeistes prachtvolle Gewebe schuf, in die er das alte Bibelwort hüllte". Aber auch er war unter seinen Zeitgenossen der Einzige.

* * *

Es begann eben die Winterzeit der neuhebräischen Poesie. Die Dichtung floh vor dem Eiseshauch des Rationalismus und vor der Grabesnacht der Kabbala. Höchstens ein Streitlied, ein scharfes Epigramm wird noch gehört neben den eintönigen, die alte Weise immer wiederholenden religiösen Poesien, die weniger poetischem Empfinden als der Gewohnheit und dem religiösen Herkommen ihre Entstehung verdanken. Solche Streitgedichte stammen besonders aus dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, wo zahlreiche Apostaten in Spanien die jüdischen Schriftsteller zum Kampfe herausforderten, den diese in der Sprache ihres Glaubens, wie in der des Heimatlandes, aufnahmen und ausfochten.

Denn wie in Italien, so nahmen auch im christlichen Spanien die Juden Anteil an der Entwickelung und Ausbildung der romanischen Literatur und ihrer Sprache. Es ist bekannt, daß ein maurischer Jude Ibn Alfange (1094), später als Konvertit „Offizial" des Cid, die erste Chronik des Cid, also die älteste Quelle

seiner vielbesungenen Lebensgeschichte, geschrieben hat, aus welcher später die spanischen Dichter und Historiker schöpften. Und im zwölften Jahrhundert wahrscheinlich schrieb Valentin Barruchius (Baruch) aus Toledo den Roman des Conte Lyonnais, Palanus, in zierlichem und rein lateinischem Ausdruck, eine Erzählung, die später fast ganz Europa durchwanderte und Voltaire den Stoff zu zwei Tragödien *(Tancrède* und *Artémire)* gegeben hat. Daß die *Disciplina clericalis* des Konvertiten Petrus Alphonsi — als Jude Mose Sephardi — ein Volksbuch geworden, indem es in Europa die erste abendländische Rahmenerzählung nach arabischem Muster und zugleich das Vorbild des ersten spanischen Novellenkranzes von Juan Manuel, dem Enkel Alphonso's X., *Conde Lucanor*, gewesen ist, wurde bereits hervorgehoben.

Und so kann es kaum noch auffallen, wenn man später unter den ersten kastilischen Troubadours den Juden Santob (d. i. Schemtob) aus Carrion (1360) als einen der berühmtesten antrifft, der dem König Pedro II. nahen und ihm Romanzen und Ratschläge widmen durfte. Seine *Consejos y documentos del Rabbi Don Santo al rrey Don Pedro* (Ratschläge und Unterweisungen des Rabbi Don Santob an den König Don Pedro), die aus 686 Strophen bestehen, gehören zu den besten Schöpfungen der jungen kastilianischen Poesie, um deren Inhalt und Form sich Rabbi Santob verdient gemacht hat. Sie atmen innige Anhänglichkeit an den Fürsten, aber auch an seinen Glauben, den er freiwillig auch am königlichen Hofe bekennt und dessen geistige Schätze er in seinen Dichtungen wohl zu verwenden weiß. Daß er dem König bittere Wahrheiten in überzuckerten Pillen als Ratschläge darreicht, daß er die verachtet, die knechtisch sich beugen und zur siegenden Kirche überlaufen, daß er sich den Reichen und Vornehmen ebenbürtig fühlt und kühn die Laster der Zeitgenossen, jüdischer wie spanischer, zu tadeln wagt, dies alles ist geeignet, für den Troubadour günstig zu stimmen. Diese Neigung wächst, wenn man seinen Consejos folgt, in denen er den Vorwurf, der ihm so wenig wie dem deutschen Minnesänger Süßkind von Trimberg erspart geblieben sein mochte, mit den Versen zurückweist:

Die Rose duftet dennoch süß, — wenn auch von Dorn umschweift:
Nicht schmecket schlechter drum der Wein, — weil er auf Reisern reift,
Und gute Sprüche bleiben wert, — wenn sie auch nur ein armer Jude lehrt.

Manche seiner Strophen klingen geradezu wie Uebersetzungen aus der Haggada, so geschickt weiß Santob den talmudischen Spruchschatz, sowie auch spätere Dichter, für seine Ratschläge zu verwerten. Solches Gepräge tragen namentlich seine Verse über die Freundschaft:

Kein größerer Schatz kann sein beschieden, — als wem ein Freund zur Seite steht,
Doch gibt's nichts Aermeres hinieden — als wenn für sich man einsam geht.

Denn es erweckt das stille Leben — die traurigste Gedankennot;
Der Weise spricht: „Mir sei gegeben, — Gesellschaft oder sonst der Tod".

Doch wenn die Einsamkeit auch trübe, — ist Nachbarschaft weit trüber noch,
Von Einem, der von Wahrheitsliebe — abweichet und auf Lügen geht.

Zur selben Zeit wurden auch schon synagogale Hymnen nach provençalischen Melodien gedichtet und in einem Schachgedicht von Mose Chassan (Açan) aus Zaragua angewendet. Als dann die Zeiten trüber wurden und die Verfolgungen der Juden auch im christlichen Spanien auf die Tagesordnung kamen, da verließen viele den Glauben der Väter und sonnten sich im Glanz der mächtigen Kirche, die den Proselyten ihre besondere Gunst zuwendete. Unter diesen Konvertiten ist auch der Jude Juan Alphonso de Baena, der im fünfzehnten Jahrhundert unter Juan II. die ältesten Troubadour-Poesien, darunter auch die des jüdischen Leibarztes Don Mose Zarzal, in einem *Cancionero* sammelte und durch eigene Gedichte und Satyren vermehrte. Daß es den „neuen Christen" schwer sein mochte, den alten ihren Rang abzulaufen, ist begreiflich. Nicht minder begreiflich ist es, daß sie ihren Anspruch auf Anerkennung durch die heftigsten Angriffe auf den Glauben, dem sie entstammt, und auf dessen treue Anhänger zu dokumentieren vermeinten. In dem *Cancionero* des Juan Alphonso de Baena finden sich vier Gedichte eines getauften Juden Pedro Ferrus, die die Juden mit Spott und Hohn überhäufen. Die Angegriffenen — voran der Rabbiner von Alcala — ließen jedoch nicht auf Antwort warten. Da heißt es:

Mach' über Gott nur deinen Witz!
Wozu ist er auch sonst wohl nütz,
Wenn man im Amt und Reichtum sitzt?

Zum Dank dafür wurden die Neophyten wieder von den altchristlichen Rittern und Sängern verspottet. Die Schilderung dieser poetischen Kämpfe gehört der allgemeinen Literaturgeschichte an; die jüdische hat nur die Namen der Konvertiten noch zu erwähnen, die in die Geschichte der Juden eingegriffen und in ihrer Literatur eine heftige Polemik hervorgerufen haben. Unter diesen wird namentlich Abner aus Burgos — als Christ Alphons — genannt, der in hebräischen und spanischen Schriften gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen aufgetreten ist. Einem ehemaligen Freunde, dem Philosophen Isaak ibn Polkar, ruft dieser Alphons in einem seiner Streitgedichte zu:

Vermag des Löwen Brüllen — dich zu erschüttern:
Dann, Memme, denk' des jüngsten — Gerichts mit Zittern!

Worauf Ibn Polkar schlagfertig entgegnet:

Löwenbrüllen, Dräuen, Schelten — deucht' mir Schafgeblöke nur;
Würmer, die sich Löwen dünken, — flieh'n vor meiner Tritte Spur.
Nein, ich zage nicht, ich kenne, — was die Weisheit hat entdeckt;
Doch was du zu finden wähntest, — hat nur Lachen mir erweckt.

Einer der gewandtesten Dichter in der satyrischen Polemik und im scharf zugespitzten Epigramm war in jener Zeit des Glaubenskampfes der Provençale Salomo b. Reuben Bonfed (1460), der sich kein geringeres Ideal als Gabirol erwählt hatte, da auch er in Saragossa verfolgt wurde. Von seinen Epigrammen, die scharf und bitter waren, sind zwei namentlich bekannt; doch wird das zweite von manchen Kritikern einem Zeitgenossen zugeschrieben.

Zuweilen find't der Tor in seiner Dummheit,
Was nimmermehr dem Weisen offenbar ward
So hat den Engel Bileam nicht gesehen,
Den doch die Eselin gewahr ward:

X. sah ich gestern noch als Schüler, heute
Stolziert er durch den Saal plump,
Die Schule hat ihn rasch gefördert: Morgens
War er Gemeiner, Abends General-Lump!

Seine Satyre richtet sich sowohl gegen die Juden in Saragossa und zitiert Gabirol als Trostspender, wie auch gegen die Religionsdisputation von Tortosa, die für die jüdische Literatur auch anderweitig von erheblicher Bedeutung geworden ist. Ein Divan seiner Gedichte ist nur noch handschriftlich vorhanden.

Von anderen Dichtern jener Zeit verlautet nur wenig Bestimmtes, noch weniger Bedeutendes. In der von Joseph ibn Sabara und Jehuda ibn Sabbathai eingeschlagenen Manier des ethisch-satyrischen Romans schrieb der Grieche Nehemia b. Menachem Kalometi (1418) einen *Krieg der Wahrheit*, der erst in neuester Zeit bekannt geworden ist. Ein Jahrhundert später dichtete im fernen Persien Imrâni, das Werk Schahin's fortsetzend, in der Landessprache sein *Schatzbuch* und sein *Siegesbuch*, in dem er die poetische Bearbeitung der biblischen Geschichte bis zum Tode Salomo's fortsetzte. Auch der neu aufgefundene hebräische Diwan des Eleasar b. Jakob ha-Babli, der in Bagdad gelebt hat, dürfte vielleicht in diese Zeit zu setzen sein.

Wichtiger sind die Polemiker und Poeten in Nordspanien um die Wende des vierzehnten Jahrhunderts, die auch erst in neuerer Zeit nach ihren poetischen Schöpfungen bekannt geworden sind. „Als der Geist der Denker und religiösen Führer mit Eifer sich der Abwehr äußerer Angriffe zuwandte, hatte auch das Bedürfnis der Phantasie nach freierem Genuß und heiterer Befriedigung einen

weitern Spielraum zum Teil unter denselben Männern gefunden. Diese scheinbar entgegengesetzten Richtungen sind zwei verschiedene Elemente, welche den Einfluß christlicher Kultur bekunden.“ Fast allen diesen Dichtern ist schon die Landessprache bekannt und geläufig; sie bilden eine Gesellschaft nach Art des „gay saber“ und pflegen wohl auch die fröhliche Wissenschaft, „gaya scienza“. Wie den Troubadours, so war auch ihnen die Kunstfertigkeit der Form das höchste Ziel, die dichterische Stimmung nur ein Nebensächliches. Ihre Dichtungen sind nicht in den Originalen, sondern nur in den Sammlungen teilweise erhalten, die von einem fast zwei Jahrhunderte später lebenden Dichterkreis ausgingen. Unter diesen Poeten sind in erster Reihe zu nennen der bereits erwähnte Salomo b. Reuben Bonfed, ein Meister der Satire und Parodie, ferner Salomo b. Meschullam da Piera, Mose Abbas, der Arzt, und Don Vidal Benvenisti, der Mäcen in Saragossa, an den diese Poeten meist ihre Hymnen richteten. Salomo da Piera scheint der fruchtbarste unter ihnen zu sein; er ist vorzugsweise Panegyriker und dichtet Hymnen auf seinen Beschützer, von dem er einmal sagt, er habe ihm „ein neues Lied gesandt, wie er es ähnlich gefunden in den Liedern der christlichen Sprache“, nämlich mit Doppelreimen.

So besangen sich jene Poeten gegenseitig; ganz anders klang freilich der Ton, in dem sie ihre Gegner anzugreifen pflegten. Der Diwan des Salomo da Piera enthält religiöse und weltliche Gedichte, panegyrische Lieder der Freundschaft; auch rhetorische Briefe in gewandter Reimprosa wechselte er mit Mose Abbas und seinen Gönnern in Spanien.

Und da die Poesie eigentlich von ihnen wie ein Gewerbe betrachtet wurde, so ist es erklärlich, daß man auch an Hilfsmittel für die Erlernung des poetischen Handwerks dachte. So entstanden Reimlexika, Werke über Rhetorik und Synonymik. Salomo da Piera hat ein solches Reimlexikon, *Imré No'asch* (Worte des Verzweifelten), hinterlassen, das nur noch handschriftlich vorhanden ist. Zwei ältere Werke dieser Art, welche jedoch mehr auf Etymologie und Grammatik Bezug nehmen, sind das früher dem Joseph Kimchi zugeschriebene *Ba'al hak-Kenaphajim*, dessen Autor wohl Joseph b. Chajjim hieß und etwa gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts lebte, sowie das Buch *Aremath hach-Chittim* (Der Weizenhaufen) von Jehuda Siciliano in Rom, der nur durch Immanuel bekannt ist. Ein Verwandter des Salomo da Piera war Joseph ibn Labi (Vidal b. Benveniste b. Labi) aus Saragossa, ein Dichter, der auch der spanischen Sprache kundig war und medizinische Schriften übersetzte. Von seiner poetischen Art gibt eine vielfach ihm zugeschriebene moralische Parabel *Melizath Epher we-*

Dinah (Parabel von Epher und Dinah) Kunde, in Reimprosa und Versen abwechselnd, welche die in der romantischen Literatur oft verwendete Erzählung von dem verliebten Alten, der um eine junge Schönheit wirbt, sie dann aber nicht heiraten kann, in die hebräische Literatur überträgt. Die moralische Nutzanwendung, die der Autor von dieser Erzählung am Schlusse macht, zeugt allerdings von nicht geringer Geschmacklosigkeit, wie die Dichtung selbst von ebenso geringer poetischer Begabung.

Der Quell der Poesie war eben versiegt, und je weiter die Zeit vorschritt, desto tiefer sank die Kraft und das poetische Vermögen der Dichterepigonen. Nur ein einziger Dichter tritt neben vielen Poeten der Synagoge, die aber kein besonderes Gepräge tragen, noch in Italien gegen Ende dieser für die Poesie unfruchtbaren Epoche im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts auf, Mose b. Isaak da Rieti (1388—1452), Arzt in Perugia und Rom, der in seinem Gedicht *Mikdasch meat* (Das kleine Heiligtum) ein hebräisches Paradies, eine Nachahmung der *Divina Commedia* Dante's in Terzinen, zugleich das erste abgeschlossene Epos in hebräischer Sprache schuf. Sein Verdienst besteht darin, daß er der hebräischen Poesie durch Anwendung der terza rima neue Formen für die bereits abgelebten, alten bildete. In poetischer Hinsicht ist dieser „hebräische Dante" höchstens in der Tiefe und Schwerverständlichkeit mit dem italienischen Dichterfürsten zu vergleichen, dem er aber weder an Phantasie noch an dichterischer Intuition gleichkommt. Von den phantastischen Zügen und flammenden Bildern, mit denen Dante uns himmlische Gesichte vorführt, ist in dem „kleinen Heiligtum" des frommen Mose nichts zu merken. Nur selten erhebt er sich, von der Situation getragen, zu poetischem Schwung, um alsbald wieder in den Ton der gelehrten Reimchronik zu verfallen. So hat sein Gedicht mehr kritischen als dichterischen Wert. Man kann es eine versifizierte Literaturgeschichte nennen, da Mose die Führer der Literatur von dem Zeitalter des Thannaïm, Amoraïm und Gaonim an bis auf seine Zeit und die vorzüglichsten Philosophen der Griechen, Araber und Juden vorführt. Es ist aber für den Geist, der seine Zeit beherrschte, belehrend, daß der sittenstrenge, im Alter, wie es heißt, sogar der Kabbala ergebene Dichter selbst einem Immanuel, „weil er von Liebe gesungen", und den rationalistischen Philosophen des jüdischen Stammes den Eintritt in sein „Paradies" verweigert, in dem es natürlich sehr ernst und würdevoll hergeht.

Das Gedicht ist in zwei Abteilungen geteilt, deren erste, der Eingang *(Ulam)*, eine förmliche literarhistorische Einleitung und eine Uebersicht der wichtigsten philosophischen Systeme bis auf Maimuni gibt, während die zweite *(Hechal)* der Tempel ist, in den

er die Helden und die großen Geister seines Volkes einziehen läßt. Ein Teil dieses Abschnittes ist ein Sündenbekenntnis nach Art der philosophisch-poetischen Betrachtungen, für die Gabirol durch seine „Königskrone" die Anregung gegeben hat.

Das ganze Werk war bis auf die Neuzeit vergessen. Zwar benutzten spätere Historiker das Gedicht noch als Quelle: ein Teil der religiösen Lieder wurde sogar von einer jüdischen Dichterin ins Italienische übersetzt. Aber erst neuerer Forschung blieb es vorbehalten, den „hebräischen Dante" wieder auszugraben; doch ist mit Recht bemerkt worden, daß Mose Rieti, der in seinem Alter die Zeit, die er mit Poesie vergeudet, bereut haben soll, in diesem Falle mehr kritische Einsicht besessen habe als seine neueren Lobredner. In diesem poesiefeindlichen Alter sind gewiß auch die Uebersetzungen medizinischer und philosophischer Schriften, sowie das teils religionsphilosophische, teils polemische Originalwerk von „abenteuerlicher Anlage" in italienischer Sprache entstanden, das Mose Rieti geschrieben, der als der letzte dichterische Ausläufer des Zeitalters der Epigonen angesehen werden darf.

* * *

Daß dieses Zeitalter eine genaue Kenntnis der Philosophie, ihrer Systeme und Kämpfe hatte und verbreitete, kann man wohl auch aus Mose Rieti's Gedicht erkennen. Aber wenn man die poetischen Epigonen neben die philosophischen stellt, soweit sie nicht beide Gebiete zugleich angebaut haben, so wird man immer noch den ersteren den Vorzug geben können. Sie haben wenigstens den Reiz neuer Formen und die Fülle der Sprache vor ihren großen Vorgängern voraus, die freilich diese Sprache für sie geschmeidig und fügsam gestaltet haben; die Epigonen der philosophischen Forschung können keinen Vorzug aufweisen. Die Zwerge, die auf dem Nacken des Riesen stehen, sehen gewöhnlich weiter als dieser; der Gesichtskreis dieser Nachgeborenen verengert sich aber mehr und mehr, bis sie glücklich in den Hafen der Kabbala einmünden. Erst mit dem anbrechenden fünfzehnten Jahrhundert nimmt die jüdische Religionsphilosophie wieder eine originelle Wendung, indem sie sich von der Herrschaft des Aristoteles zu befreien und auf eigene Füße zu stellen versucht.

Nur Einer ragt aus dem Chor jener nachmaimunischen Philosophen, die auf der geebneten Straße der Spekulation hinter Maimuni und Averroës einherschritten, hervor, und auch dieser weniger durch die Originalität, als durch die Kühnheit seines Denkens, die bisher im Kreise jüdischer Philophen fast unerhört war. Eine schüchterne Opposition hatten schon vorher vereinzelte Forscher gewagt; Levi b. Abraham, der im zweiten Kampfe um

die Werke Maimuni's eine so ansehnliche Rolle spielte, soll sogar zu den Ahnen unseres Forschers gehört haben, dessen Vater der noch zu erwähnende Gerson b. Salomo gewesen sein soll.

Levi b. Gerson aus Bagnols, auch RaLBaG, Magister Leon de Bañolas genannt (1299—1344 in Perpignan), war ein Gelehrter von nicht gewöhnlicher Bedeutung, dessen Schriften schon bei Lebzeiten des Autors verdiente Anerkennung, nach seinem Tode aber heftige Angriffe seitens der Frommen fanden. Nach verschiedenen Richtungen erstreckt sich seine literarische Tätigkeit. Er war Theolog, Naturforscher, Arzt, Astronom und Philosoph und leistete in allen diesen Fächern Beachtenswertes. Die wichtigsten sind natürlich seine Schriften über Religionsphilosophie und Bibelexegese. Der Standpunkt, den er in diesen Schriften einnimmt, ist ein freisinniger und rücksichtsloser. Auch sein Bemühen geht dahin, Religion und Philosophie zu vereinigen; er geht aber an dies Unternehmen nicht mit den Voraussetzungen Maimunis, sondern völlig unbefangen und rein kritisch. Ja, er scheint geneigt, die Wahrheit festzustellen, auch wenn sie den herkömmlichen religiösen Anschauungen entschieden widersprechen sollte. So trägt er mit großer Unerschrockenheit metaphysische Probleme vor, ohne das geringste Bedenken zu hegen, daß diese den Widerstand der Frommen herausfordern mußten. „Für diese mag das Glauben gut genug sein", sagt er bei einem solchen Anlasse, „nun, dann mögen sie es behalten und sich vom Wissen nicht stören lassen!" Ein so kühner Denker aber Levi b. Gerson auch war, es ist kaum glaublich, daß er nicht gerade auf der Basis einer gefestigten religiösen Ueberzeugung seine Untersuchungen begonnen habe. Diese Basis ist eine unverrückbare; die Freiheit der Forschung kann sie nicht erschüttern, denn „die Zeit bringt die Wahrheit zur Reife"; mit diesem Motto wahrt auch er sich die Denkfreiheit dem Dogma gegenüber. So ist Levi b. Gerson, wenn auch auf dem Standpunkt Maimuni's stehend, doch eigentlich über diesen hinausgeschritten und findet nur in Spinoza einen gleich freisinnigen Denker, der die Wahrheit um ihrer selbst willen, ohne Rücksicht und Vorsicht und ohne alle historischen Voraussetzungen zu erforschen bemüht ist.

Die Resultate seiner Forschungen hat Levi b. Gerson in seinem Hauptwerk *Milchamoth Adonai* (Kriege des Herrn) niedergelegt, das zwar auch kein vollständiges System der Religionsphilosophie darstellt, doch aber einen inneren Zusammenhang aufweist, nach dem die wichtigsten Fragen der Spekulation erörtert werden. Dann hat er ein arithmetisches Werk, *Sepher ham-Mispar* (Buch der Zahl), und Noten zu fast allen Kommentaren des Averroës verfaßt, diese teils erklärend, teils bekämpfend. Endlich konzentrierte er

seine Arbeit in den zwei maßgebenden Richtungen der philosophischen Spekulation und Bibelexegese.

In den „Kriegen des Herrn", die später wegen ihres freisinnigen Inhalts „Kriege gegen den Herrn" genannt wurden, beginnt Levi b. Gerson genau da, wo die philosophische Welt durch Averroës, die jüdisch-theologische durch Maimuni hingestellt worden war. Seine Erörterungen galten hauptsächlich der Unsterblichkeit der Seele, der Prophetie, der Idee vom göttlichen Wissen, der Vorsehung, den Sphärenbewegern, sowie der Schöpfung. Auch einen die Astronomie behandelnden Teil hat das Werk, der die Beschreibung eines von ihm erfundenen, astronomischen Instruments enthält, und der für den Papst Clemens VI. eigens ins Lateinische übersetzt wurde. Es mag für die Bedeutung der astronomischen Abhandlung sprechen, daß noch lange nachher Kepler sich Mühe gab, um diese erlangen zu können.

Was nun die philosophischen Ideen des Levi b. Gerson anbelangt, so wird man in diesen einen wesentlichen Fortschritt der jüdischen Religionsphilosophie unmöglich verkennen. Das ist keine Anwendung fertiger griechischer Philosophie auf die Lehren der Bibel, kein Ausprechen dessen, was der Glaube lehrt, in Kategorien des Plato und Aristoteles, sondern eine Betrachtung metaphysischer Ideen vom Standpunkte der reinen Dialektik aus, d. h. mit der Frage, ob und inwiefern jeder Gedanke den Anforderungen der Logik an Gewißheit und Wahrheit genüge und fähig sei, gewisse Erkenntnisse zu geben, gleichviel ob diese mit den religiösen Lehren übereinstimmen oder nicht. Daß die Resultate eines solchen dialektischen Prozesses schließlich doch auch mit den Lehren der Bibel sich vereinigen lassen, ist von der Forschung ganz unabhängig und gehört in das Gebiet der philosophischen Exegese, der das Geschäft dieser Ausgleichung ja vor allem obzuliegen hat.

Dieser Umstand tritt schon in der ersten Frage, der von der Möglichkeit einer individuellen Unsterblichkeit, klar in die Erscheinung. Levi b. Gerson erörtert sie nach der Weise Maimuni's: er führt zuerst die Ansichten des Aristoteles vor, ergänzt diese dann durch die arabischen Kommentare, denen er entweder zustimmt oder seine divergierende Meinung gegenüberstellt. So nimmt er eine stufenweise Unsterblichkeit an, je nach dem Grade der erreichten Erkenntnis. Ebenso stellt er den Unterschied zwischen Prophetie und Wahrsagerei dahin fest, daß erstere zunächst auf wissenschaftlicher Kenntnis beruhe; der Prophet müsse ein Weiser sein. Auch die Prophetie habe verschiedene Stufen, je nach dem Grade geistiger Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit werde durch einen mitteilenden Faktor, die Sphärengeister, vermittelt. Die Gesamtordnung des Kosmos werde von der höchsten Intelligenz

(Gott) gedacht und hervorgebracht. Die sog. Sphärengeister stünden nur einem Teil des Kosmos vor und jeder einzelne der voneinander gänzlich verschiedenen kenne nur die von ihm ausgehende Ordnung. Ihre Harmonie sei von dem Erdgeist (*Sechel hap-Poel*) gedacht und geordnet, der von Gott wiederum dadurch unterschieden sei, daß er nur das Diesseits in seiner Vollkommenheit erkenne. Auf diese Genealogie baut nun Levi b. Gerson seine kühne Lehre von der Prophetie, die ihm eine Mitteilung des Geistes an den Geist ist. Grundbedingung für diese ist ihm die Stärke der geistigen Anlage und die daraus resultierende Fähigkeit, den Geist zu isolieren, so daß die Sinnes- und Phantasietätigkeit gänzlich aufhört und er dadurch geeignet wird, die Mitteilung des allgemeinen, das Ganze überschauenden Geistes zu empfangen. In richtiger Konsequenz gelangt er dann zu der in der arabisch-griechischen Philosophie sehr wichtigen und eigentümlichen Frage von dem Wissen Gottes. Wie Maimuni ist er der Ansicht, daß das göttliche Wissen ein apriorisches und intuitives sei, d. h. daß Gott die Dinge nicht wie wir von den Dingen aus, sondern indem er sich, die alleinige Ursache von allem, erkennt, auch alles aus dieser Ursache stammende einzelne erkenne. Dagegen streitet Levi gegen den Meister und dessen Behauptung, daß das Wissen Gottes auf alle Einzeldinge als solche sich erstrecke, da mit dieser Behauptung die Frage von der Natur des Möglichen, die Tatsache von der menschlichen Willensfreiheit sich kaum vereinigen lassen. Nach den Ansichten Levi's b. Gerson lasse sich aber eine Vereinigung wohl denken. Das Wissen Gottes sei eigentlich ein Wissen seiner selbst, das ihm die gesamte von ihm selbst ausgehende Weltordnung enthülle; dazu gehören aber auch die Natur des bloß Möglichen und die Tatsache der menschlichen Freiheit, mit einem Wort: das Wissen der Ordnung, wie sie wirklich ist, des Notwendigen als eines Notwendigen und des Möglichen als eines Möglichen. Ebensowenig wie ein spezielles Wissen nimmt er eine spezielle Providenz an. Er lehrt vielmehr, daß die Vorsehung generell über die Dinge walte; allerdings muß er schließlich doch, da die Providenz gewissermaßen stufenweise sich über die Gattungen, je nach dem Verhältnis, in welchem ein Geschöpf zu dem allgemeinen Geiste und dadurch zu Gott stehe, erstreckt, für den Menschen als die höchste Stufe einen höheren Grad providentieller Fürsorge annehmen. Am weitesten geht jedoch Levi b. Gerson von allen Vorgängern in der Lehre von der Weltschöpfung ab, während ein philosophischer Vorgänger, Isaak Albalag, diese nur schüchtern zugunsten der Philosophie umzudeuten versucht hatte. Er ist der Erste, welcher den Lehrsatz der „Schöpfung aus Nichts" entschieden zu bekämpfen wagt. Aber er wendet sich am Ende doch, nachdem er scharfsinnig bewiesen, daß die Welt weder

aus dem absoluten Nichts, noch aus einer bestimmten Materie entstanden sein könne, dem vermittelnden Schluß zu, daß sie gleichzeitig aus dem Nichts und aus Etwas hervorgegangen sei. Dieses Etwas sei die erste Materie, welcher jeder Form ermangelnd zugleich auch das Nichts sei. Wie bei allen seinen philosophischen Beweisführungen bemüht sich Levi b. Gerson auch bei dieser — und bei dieser vor allem — eine Uebereinstimmung mit dem Bibelwort nachzuweisen oder mindestens aus diesem herauszudeuten.

Dies führt zu den exegetischen Leistungen des freien Denkers, die sich merkwürdigerweise später großer Beliebtheit zu erfreuen hatten, obwohl der Standpunkt, von welchem aus Levi b. Gerson die Bibel betrachtete und erklärte, mit Recht als ein verfehlter und geschichtlich überwundener angesehen werden muß, da er die Resultate einer philosophischen Weltanschauung, die von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen war, gewaltsam in das Bibelwort hineinzuzwängen versucht hat. Dieses ist ihm daher nicht nur die Offenbarung religiöser Wahrheiten, sondern auch ein Lehrbuch alles Wissens. Levi b. Gerson hat fast die ganze Bibel durch seine auf Ibn Esra und Maimuni sich stützenden philosophischen Kommentare erläutert. Das Charakteristische seiner Exegese ist die Verbindung von Philosophie und religiöser Ueberzeugung, die einen durchgehenden Grundzug bildet. Er findet alle seine spekulativen Ideen in der Bibel, seine theoretische Philosophie im Hohenliede, seine praktische im Hiob und Kohelet. Das Anziehende dieser Exegese bestand aber für die Folgezeit wohl weniger in dieser philosophierenden Ausgleichung, als in dem ethischen Moment, das Levi b. Gerson überall besonders hervorhebt. Er war vielleicht der erste, jedenfalls aber einer der ersten, der nach jedem Kapitel der Bibel die moralische Nutzanwendung vorführt und überzeugend auseinandersetzt. Diese Nutzanwendungen (*Thoalijjoth*) haben später so großen Beifall gefunden, daß sie außer dem Kommentar noch besonders abgedruckt wurden; sie haben das hohe Ansehen bewirkt, in dem der kühne Peripatetiker und freisinnige Denker auch bei späteren Generationen stand, trotz der vielen Angriffe und Anklagen, die von gelehrten Rabbinen gegen seine religionsphilosophischen Forschungen, deren Endzweck doch die Versöhnung des Judentums mit dem Aristotelismus gewesen, wiederholt erhoben wurden. Daß er diesen Endzweck nicht erreicht, nicht erreichen konnte, ist nach den Voraussetzungen, von denen er doch nun einmal ausgegangen, sehr klar. Er erreichte aber das Gegenteil, daß in der Folgezeit die Denker in logischer Konsequenz auf die Idee kommen mußten, gegen Aristoteles sich zu erheben, da eine Ausgleichung seiner Philosophie mit der Bibel sich als eine Unmöglichkeit herausgestellt hatte.

* * *

Freilich die Zeitgenossen des Levi b. Gerson konnten sich zu einem solchen Wagnis noch nicht aufschwingen. Es war auch keiner unter ihnen, der ihm an Wissen und Begabung gleichgekommen wäre. Auch der Arzt Mose b. Josua aus Narbonne, daher auch Narboni, von anderen Maestro Vidal genannt (1362), war ein eifriger Peripatetiker, „der ausgezeichnetste Kommentator", ein freisinniger Forscher, aber kein Selbstdenker wie Levi b. Gerson. Er schrieb Kommentare zu den vorzüglichsten Philosophen, zu Avicenna, Averroës, Gazzâli, zu dem philosophischen Roman von Ibn Tofail *Chaiwan ibn Joktan*, der schon vorher unter dem Titel *Chai ibn Mekiz* hebräisch bearbeitet worden war, und zu dem *Moré* Maimuni's, den er nach averroistischen Ideen zu erklären sucht. Seine Meinungen sind nicht minder kühn und frei wie die des Levi b. Gerson, aber er spricht sie nicht mit solcher Klarheit und gleichem Freimut aus, wie dieser. Vielmehr sucht er sie hinter Spott und Ironie oder verhüllten Andeutungen zu verbergen, was ihm sein gedrängter und oft dunkler Stil wesentlich erleichtert. Diesen entschuldigt er mit der Motivierung, daß er nur für Philosophen, nicht für Laien geschrieben habe. Das kräftige Anathema gegen andere philosophische Schriften hat natürlich auch seinen Kommentar mit in den Bannkreis hineingezogen.

Bekannter als Narboni, aber nicht bedeutender, war ein dritter philosophischer Schriftsteller im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, Joseph b. Abba Mari ibn Caspi (Bonafos, aus Argentierre, 1330), der wie Ibn Esra ein unstätes Wanderleben führte und auch sonst manche Aehnlichkeit mit diesem scharfsinnigen Denker aufzuweisen hat. Joseph ibn Caspi hat mehr als 30 Schriften zur Philosophie, Grammatik und Exegese verfaßt und sogar ein Verzeichnis dieser selbst der Nachwelt überliefert. Die meisten dieser Schriften scheinen nach einem bestimmten System abgefaßt zu sein und tragen einen auf den Namen des Autors anspielenden Titel. Die wichtigsten sind der Doppelkommentar zum *Moré* des Maimuni, ferner die Ergänzungen und Erläuterungen zu Ibn Ganâch und Ibn Esra, in denen er eine neue philosophische Exegese anzubahnen versucht, zu Aristoteles und Averroës, deren ethische und logische Schriften er nach den Theorien der Maimunischen Schule zu erklären und darzustellen unternimmt. Caspi ist ein fleißiger und von heißem Drang nach philosophischer Erkenntnis beseelter Forscher, der die aristotelische Schule des Maimuni in ihren äußersten theoretischen Konsequenzen repräsentiert. „Warum lebte ich nicht zu Maimuni's Zeit, oder warum ist er nicht später geboren worden", klagt er in bitterem Unmut über das verfehlte Lebensziel. Und in dem Testament, das er seinem Sohn hinterläßt, ermahnt er diesen warm und eindringlich, die Liebe zur Philosophie mit der Treue im

Glauben zu vereinen, und neben Bibel und Talmud auch Philosophie und Naturwissenschaften, vor allem aber das „heilige Buch", den *Moré*, zu studieren.

Seine religionsphilosophische Grundanschauung wurzelt in den drei Geboten: Gott zu erkennen als oberste, einzige, geistige Macht, ihn zu lieben und ihn zu verehren. Da aber der Mensch sich nicht stets im reinen Aether der Idee bewegen könne, sondern auf der Erde leben müsse, seien die Ge- und Verbote gegeben worden, um ihn beständig an die Quelle alles Seins und Denkens zu mahnen. Das Denken über Gott ist ihm, wie Maimuni, des Menschen heiligste Pflicht. Er geht aber noch über den Meister hinaus, wenn er dem religiösen Denken des Menschen eine Wunderkraft zuschreibt, durch die er die heikelsten theosophischen Rätsel zu lösen vermeint. Durch die beständig wirksame Denktätigkeit erhebe sich der Mensch bis zur Gotteserkenntnis, so sagt Caspi in seinem Kommentar zum *Moré*, der eigentlich eine Ergänzung und Abkürzung des Werkes darstellen soll, und trete dadurch mit dem allgemeinen Weltgeist in Verbindung, so daß Gott in sein Haupt einziehe. Denn „Gott ist Denken und Denken ist Gott". Gegen seine philosophisch ausschreitende Exegese und Hermeneutik, der schon die wechselnden Bezeichnungen des Gottesnamens in der Genesis seltsam erschienen, hat Kalonymos sein bereits erwähntes Sendschreiben erlassen.

Womöglich von noch geringerer Bedeutung als Caspi ist Isaak b. Joseph ibn Polkar, der gleichfalls in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts in Spanien lebte. Als Epigrammatiker haben wir ihn bereits im Kampfe gegen die das Judentum angreifenden Proselyten kennen gelernt. Aber auch gegen die Parteien innerhalb des Judentums selbst tritt er mit Entschiedenheit auf. Von seinen Schriften, meist Uebersetzungen und Bearbeitungen oder polemische Werke, ist nur eine wichtig, ein apologetisches Werk *Eser had-Dath* (Hilfe des Gesetzes), welches in fünf Abschnitten alle Parteien im Judentum kritisiert und zum Schluß einer geläuterten philosophischen Auffassung der Religion das Wort redet; es enthält einen interessanten, oft mit Versen untermischten Dialog zwischen Philosophie und Judentum, der die Streitpunkte zwischen Beiden in helles Licht setzt, ohne etwas wesentlich Neues vorzutragen, der aber doch für die Zeit und ihre Tendenzen von kulturgeschichtlichem Interesse ist und daneben die schriftstellerische Begabung Polkar's und seine Phantasie in ein günstigeres Licht stellt als seine philosophische Originalität. Der Vertreter des Judentums *(Thorani)* tritt in diesem Dialog als alter Mann mit langem, weißem Bart, in einen Gebetmantel gehüllt, auf; der Verteidiger der Philosophie ist ein kühner stürmischer Jüngling. Ihr Disput spielt sich auf einer großen Volksversammlung in den Straßen Jerusalems ab.

Das Volk überträgt die Schlichtung des Streites endlich, nachdem sich beide nicht einigen können, dem König, der das folgende salomonische Urteil fällt: Gott habe den Menschen mit zwei Leuchten begnadet, mit dem Lichte des Geistes und des Glaubens. Beide seien also berechtigt und dürften einander nicht verlöschen wollen. Durch den Geist erhebe sich der Mensch in eine höhere Welt; die Vernunft leite seine Einsicht, die Religion sein Tun. Da aber der Mensch weder ein theoretisches noch ein praktisches Leben allein führen könne, sondern die Praxis von der Einsicht, die Theorie durch die Tat geleitet werden müsse, so seien ihm Religion und Philosophie zwei Führerinnen durch das Leben, die sich nicht befehden, sondern miteinander vereint bleiben sollten. Eine solche harmonistische Ausgleichung mag die Geister damals befriedigt haben. Höher Strebende begnügten sich allerdings mit derartigen allgemeinen Phrasen nicht; sie gingen entweder wie Levi b. Gerson in die Tiefe der Dinge ein und setzten sich dann allerdings in Widerspruch mit dem Positiven, oder sie stürzten sich, um den stürmenden Fragen und Zweifeln zu entgehen, in die offenen Arme der Mystik, deren Reich sich immer weiter ausdehnte und die die besten Geister zu gehorsamen Sklaven einer immer mehr ausartenden Geheimlehre erniedrigte.

* * *

Aber auch die Philosophen jener Zeit sind eigentlich nur Uebersetzer oder Kommentatoren. Doch wäre es falsch, die Bedeutung zu unterschätzen, die gerade sie um dieser Tätigkeit willen für die Entwickelungsgeschichte der scholastischen Philosophie haben. Alle Philosophen, Theologen und Mathematiker der Araber, Alkindi, Alfarabi, die Lauteren Brüder, Avicenna, Gazzâli, Tabrizi, Costa b. Lucca, Honein, Al Bataljusi, Ridhwan, Abubater, Fergani, Thabit u. a., vor allem aber Averroës, werden in jener Periode, die mit Jehuda ibn Tibbon beginnt und mehr denn zweihundert Jahre andauert, von Juden übersetzt. Die arabischen Ausleger des Aristoteles wurden so heimisch in der jüdischen Literatur, als hätten sie einst das Bürgerrecht in Judäa besessen; ja zum Teil sind sie nur in der hebräischen Uebersetzung auf uns gekommen. Ihre Kommentare erschlossen dem Okzident das Verständnis der griechischen und arabischen Philosophie. Daneben wurden aber auch die bedeutendsten Werke der Medizin, der Naturkunde, der Astronomie, der Mathematik und nicht wenige poetische Schöpfungen übertragen. Kaum ein Zweig des menschlichen Wissens ging in dieser großen Uebersetzungsperiode leer aus. Man staunt, wenn man die Nachrichten über diese mehr als zweihundert Uebersetzer in den Katalogen nachliest; denn die Schriften selbst ruhen meist noch im Staub der

Bibliotheken und harren dort der erwünschten Auferstehung, durch die das Dunkel, welches über jener Periode in der Geschichte der Literatur noch immer lagert, wesentlich erhellt würde. Selbst Romane wie Amadis de Gaula, die Geschichte von Barnabo und Luciana, der „Brief der schönen Magelone“ oder „Die Kunst, Perlen zu verfertigen“, oder ein Buch über die Jagdvögel, die Anleitung zum Verfahren bei der Behandlung der Pferde in den Marställen, die Hippiatrik, welche der Stallmeister des Kaisers Friedrich II., Jordanus Rufus, ausgearbeitet hatte, wurde der Uebersetzung für wert gehalten, ebenso eine Abhandlung über die Kunst, „die Speisen zu zerschneiden und auf fürstlichen Tafeln zu servieren“.

Es ist sehr schwer, diese reiche Uebersetzungsliteratur auch nur in den dürftigsten Umrissen zu schildern. Denn neben den Philosophen der Griechen und Araber wurden dann in der zweiten Hälfte dieser Periode, wo das religiöse Leben nach dem Streit über die Schriften Maimuni's befestigt war, auch die scholastischen Philosophen, von Constantinus Africanus an bis zu Thomas v. Aquino, Albertus Magnus u. a. übersetzt; und neben den Uebertragungen aus dem Arabischen in das Hebräische erscheinen fortan auch Uebersetzungen aus und in die lateinische, ja sogar in die Sprachen des Landes, soweit solche schon als Schriftsprachen existierten. Aus einer tiefen Erkenntnis ging diese rastlose Tätigkeit des Uebersetzens und Kommentierens hervor, aus der Erkenntnis von dem Epigonentum der eigenen Zeitperiode, das sich an die Größen der Vergangenheit anklammert. Und zu einer großen Bedeutung ist dies Uebersetzungsgeschäft gelangt durch die Art, in welcher es betrieben wurde, die gleich fern war von leichtfertiger Arbeit oder mangelndem Verständnis, wie von einer naheliegenden Ausnutzung für die eigenen religiösen Zwecke. Das vielzitierte Wortspiel, daß jene versiones eigentlich perversiones gewesen seien, ist längst als unberechtigt zurückgewiesen worden. Allerdings haftete den Werken schon durch das Gewand der hebräischen Sprache, das sie nun erhielten, eine gewisse religiöse Eigenart an, und oft begegnen wir einer Umwandelung oder tiefeingreifenden Veränderungen des Inhalts mit Rücksicht auf das Judentum. Für die Auffassung der Uebersetzer selbst ist ein Einleitungsgedichtchen bezeichnend, das einer der tüchtigsten, der bereits genannte Jehuda b. Mose Romano, einem von ihm übertragenen Werke vorausschickt.

Als Jehuda dich gesehn — einst vor dem Engel stehn
In kotbedecktem Kleide; — lieh er dir Prachtgewand,
Und um die Stirn dir band — er köstliches Geschmeide.

Es ist natürlich, daß die emsige Tätigkeit der Uebersetzer auch den arabisch geschriebenen Werken der Glaubensgenossen sich zuwandte. Aber schon lange vorher hatten jüdische Schriftsteller

oder Proselyten des Islam medizinische und naturwissenschaftliche Schriften der Griechen, der syrischen Christen, in das Arabische übersetzt. Die griechischen Astronomen und Mathematiker Ptolemäus, Euklid, Archimedes, Nikomachus, Hermes u. a., die arabischen Astronomen Alkindi, Fergani, Abubater, Battani, Abu Maschar u. v. a., namentlich aber die medizinischen Schriften der Griechen, Syrer und Araber erscheinen in Uebersetzungen und Bearbeitungen aus dem Arabischen, und seit dem dreizehnten Jahrhundert aus dem Lateinischen, Spanischen, Italienischen in das Hebräische und zum Teil wiederum auch in diese Sprachen. An der Wende des zwölften Jahrhunderts erscheint sogar schon ein anonymer Uebersetzer, der 20 noch erhaltene medizinische Schriften aus dem Lateinischen ins Hebräische übertragen hat. Alle diese Arbeiten tragen, nach dem Urteil des maßgebendsten Kenners der gesamten Literatur, den Stempel großer Sachkenntnis und regen wissenschaftlichen Eifers. Man kann es heute schon kühn behaupten, daß kaum ein hervorragendes Werk der griechischen und arabischen Wissenschaft von diesen Uebersetzern unberücksichtigt blieb, und die Perspektive ist nicht auszudenken, welches Schicksal jenen Schätzen des Altertums ohne diese vermittelnde Tätigkeit zuteil geworden wäre. Nur gering fallen darum die Mängel in die Wagschale, welche diese Uebersetzungen an sich trugen. Und wenn es auch wahr ist, daß die spätere Zeit infolge dieser literarischen Wanderungen und Wandelungen den Aristoteles nur in der lateinischen Uebersetzung einer hebräischen Uebertragung eines Kommentars kennen lernte, der nach einer arabischen Uebersetzung der syrischen Bearbeitung eines griechischen Textes angefertigt wurde, so darf man doch auf der andern Seite nicht vergessen, daß diese Zeit den Stagiriten ohne diese Wanderung vielleicht überhaupt nicht kennen gelernt hätte, und darnach muß man den Nutzen bemessen, den diese rastlose Uebersetzungsarbeit für die philosophische Gedankenentwickelung und für die Verbreitung der Wissenschaften gehabt hat. Sobald die Metaphysik, Physik, Psychologie und Ethik nach Aristoteles, sowie die ganze neuplatonische Literatur in arabischen und jüdischen Kommentatoren in christlichen Kreisen bekannt wurden, begann eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der scholastischen Philosophie. Erst später kamen die authentischen griechischen Texte aus Konstantinopel nach dem Abendlande, und wurden von Wilhelm v. Moerbeke, Heinrich v. Brabant u. a. ins Lateinische übertragen.

Es ist begreiflich, daß mit diesem Zweig der Tätigkeit die Wissenschaften selbst immer mehr Verbreitung in jüdischen Kreisen fanden. In dieser Beziehung steht die Periode der Epigonen über der vorigen, in der nur eine kleine Anzahl allerdings bedeutender

Männer die Pflege der Wissenschaften, die nicht in direktem Zusammenhang mit dem Judentum standen, sich angelegen sein ließ. Als eins der wichtigsten Momente muß aber in dieser Aera erhöhter wissenschaftlicher Tätigkeit die Förderung angesehen werden, die erleuchtete Fürsten wie Friedrich II., Carl und Robert von Anjou, Jayme I., Alfons X. in Kastilien, mehrere Päpste und Mäcene ihr angedeihen ließen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die erste lateinische Uebersetzung des *Moré* auf Veranlassung des letzten Hohenstaufen-Kaisers angefertigt wurde; zum mindesten ist eine Kenntnis dieses Werkes bei Friedrich II. nachgewiesen. Jakob Anatoli übersetzte für ihn aristotelische Schriften und Kommentare des Averroës. Jehuda b. Salomo Kohen (ibn Mosca) aus Toledo stand mit dem Monarchen und seinen beiden „Philosophen" im Briefwechsel über philosophische Fragen.

Auch Carl v. Anjou beschäftigte und förderte jüdische Gelehrte. Er ließ durch eine Gesandtschaft aus Tunis das berühmte medizinische Werk *Al Havi* (Continens), des arabischen Arztes Rhazi holen und von dem jüdischen Arzt Faradj b. Salem aus Girgenti (1280, zuweilen Farachi genannt und fälschlich zum Leibarzt Karls des Großen gemacht) aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen. Auch andere medizinische Werke übersetzte Faradj, der neben Mose b. Salomo als der einzige bekannte jüdische Autor auf dem Gebiete der Heilkunde aus Salerno gelten muß, da die Nachricht, welche gelehrte Juden mit dem Ursprung der medizinischen Schule in Salerno in Verbindung bringt, als eine Fabel nachgewiesen wurde. Mose b. Salomo (1240) führt in einem von ihm verfaßten Kommentar zum *Moré*, einer „Paraphrase mit Erklärung oder Uebersetzung von Wörtern in die vernaculäre (italienische) Sprache" gleichfalls Aussprüche Friedrichs II. und verschiedener christlicher Gelehrten an, mit denen er in wissenschaftlichem Verkehr gestanden. Er war in der Zeit des Kampfes für und gegen Maimuni, dessen *Moré* er in eben der alten lateinischen Uebersetzung kannte, die vielleicht unter den Auspizien dieses Kaisers entstanden, ein tapferer Streiter für das Recht der freien philosophischen Forschung. Haben die Juden aber keine Bedeutung für jene Akademie der Heilkunde in der ersten Periode ihrer Begründung gehabt, so ist ihre Bekanntschaft mit der salernitanischen Literatur doch später eine erfolgreiche gewesen. Fast die ganze berühmte Schule von Salerno ist in hebräischen Uebersetzungen vorhanden, die für die Kenntnis der Originalwerke selbst und für den Anteil, den die Juden an der von dieser Schule ausgehenden wissenschaftlichen Richtung hatten, wertvoll sind. Auch der Anteil der Juden an der Gründung der medizinischen Schule von Montpellier ist noch nicht genügend historisch ermittelt. Daß Jakob b. Machir in Beziehung zu dieser

Anstalt gestanden oder gar deren Regent gewesen sein soll, scheint sich nicht zu bestätigen. Erst zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts erscheinen jüdische Schüler an der medizinischen Fakultät zu Montpellier, vor allem Abraham b. Meschullam Abigedor (1351), der auch einige Kompendien und arabische Philosophen ins Hebräische übersetzt hat. Reduziert sich somit der offizielle Anteil der Juden an der Gründung dieser beiden Hochschulen der Heilkunde auf eine Reihe von Fabeln, die im dreizehnten Jahrhundert wahrscheinlich zu apologetischen Zwecken erfunden wurden, so wächst dagegen ihre Bedeutung für diese Wissenschaft selbst, je mehr sich die Schätze der Bibliotheken erschließen und einen Einblick in die vermittelnde Uebersetzungstätigkeit jüdischer Gelehrten gestatten.

Von Robert v. Anjou, der ein warmer Freund der Wissenschaft war, wurden gleichfalls jüdische Gelehrte beschützt und gefördert. Vor allem war es der Dichter des *Prüfstein*, Kalonymos b. Kalonymos, der im Auftrage dieses Herrschers zahlreiche astronomische und philosophische Schriften aus dem Arabischen, unter anderm auch in das Lateinische übersetzte. Ja, darf man eine Mitteilung des Mose Rieti in diesem Sinne deuten, so hat sich der König von Neapel von dem uns als Dichter und Uebersetzer scholastischer Werke bereits bekannten Jehuda Romano sogar selbst im Hebräischen unterrichten lassen. Ein jüngerer Zeitgenosse dieses Gelehrten, Schemarja b. Elia (auch Ikriti, der Kretenser, genannt), ein unbedeutender Vielschreiber übrigens, widmete (1328) Robert mit einer überaus schmeichelhaften Widmung seinen Kommentar zum Hohenliede. Darin heißt es: „Alle Bücher der heiligen Schrift sind von mir erklärt; mein Werk umfaßt nahezu tausend Hefte, alle im Auftrag des Königs geschrieben; von diesen sende ich unserm Herrn und König einen Kommentar zum ersten Abschnitt der Genesis und zum Hohenliede.“ Schemarja war vielleicht der erste Jude des Mittelalters, der direkt aus dem Griechischen übersetzte.

Auch die christlichen Könige Kastiliens, die hinter den mohammedanischen Chalifen nicht zurückstehen wollten, entwickelten einen regen Eifer für Poesie und Wissenschaft, der den jüdischen Schriftstellern gleichfalls zugute kam. Schon unter Jayme I. wirkten christliche und jüdische Gelehrten vereint in Barcelona im Sinne jenes literarischen Synkretismus, der aber nicht bloß auf die Arbeit der Vermittelung gerichtet, sondern vielmehr bestrebt war, den noch wenig abgeklärten Bildungsprozeß ihrer zweiten Heimat zu fördern. Unter den ersten, die von der katalonischen Sprache literarischen Gebrauch machten, war der Arzt Jehuda b. Astruc (Bonsenior, 1280) in Barcelona, der als Dolmetsch im Auftrag des Königs Alonso einen entsprechenden Auszug von Sentenzen ara-

bischer Philosophen anzufertigen hatte. Diese *Dichos y sentencias de Filosofos sacados de libros arabes* oder *Proverbis* kleiden sich natürlich in das Gewand orientalischer Spruchweisheit und bestehen hauptsächlich aus Sentenzen und Sprichwörtern, die schon Honein b. Jishak in seiner von Jehuda Charisi später ins Hebräische übertragenen und unter dem Titel *Musaré haph-Philosophim* in jüdischen Kreisen bekannten und viel benutzten Sammlung aus griechischen Quellen und der Spruchweisheit des Orients zusammengetragen hatte. Morgenländischen Ursprung verraten auch viele Sentenzen des von dem König selbst verfaßten „Buches der Weisheit" *(Lo libre de la saviesa)*, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch bei diesem Werk Juden beteiligt waren, auf deren Anteil vielleicht die ethische Färbung zu schreiben ist, die dem aus so verschiedenartigen Quellen zusammengetragenen königlichen Werke ein gleichmäßiges Aussehen verleiht. In dieser Sprache oder auch in der spanischen schrieben später Mose Chassan, dessen Schachgedicht bereits erwähnt wurde, Don Mose Zarzal, Mose b. Nethanel, der im Hebräischen wie im Spanischen des Sanges kundig war, Jehuda Negro (ibn Jachja, 1385), ein Beamter der Königin Philippa. Er kam aus Kastilien nach Portugal, wo er ein „großer Troubadour" genannt wurde. Berühmt sind seine vier prophetischen Ceuta-Gedichte in Briefform über die Gerüchte, welche 1415 wegen der geheimen Vorbereitungen zur Fahrt nach Ceuta umliefen. Auch Mose Arragel aus Guadalfajare gehört in diesen Zusammenhang, der 1433 auf das dringende Verlangen des Großmeisters von Calatrava, Don Luis da Guzmán, in Toledo eine spanische Bibelübersetzung anfertigte, die sich noch als Manuskript in der Bibliothek der Herzogin von Alba in Madrid befindet, und die ebenso wegen ihrer unbefangenen Auffassung wie wegen des Freimuts, mit dem sich der Bearbeiter gegen abweichende Anschauungen wendet, gerühmt wird. Am Anfang der Handschrift befindet sich der interessante Briefwechsel zwischen dem Großmeister des Franziskanerordens. Arias de Enzinas, der sich an der Arbeit beteiligt hat, und „Raby Mose Arrigo", der allen an dem Werke Beteiligten zur Ehre gereicht.

Am meisten jedoch wurden jüdische Gelehrte von Alphons X., dem Weisen, beschäftigt. Wie er einem Juden das Amt seines Schatzmeisters anvertraute, so zog er sie auch zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten auf astronomischem Gebiete heran. Die Astronomie war bekanntlich die Lieblingswissenschaft des Königs, der sich die Erde entschlüpfen ließ, weil er den Himmel zu fest halten wollte. Und so verlieh er seinen Namen den „Alphonsinischen Tafeln", welche er von mehreren Gelehrten, hauptsächlich aber von Isaak ibn Sid, Vorbeter in Toledo (1265), anfertigen

ließ, und die, da sie viele Fehler in den Ptolemäischen Tafeln beseitigten, noch lange in hohem Ansehen sich erhalten haben. Der astronomische Kongreß freilich, den Alphons zu diesem Zweck einberufen haben soll, hat sich als eine Mythe herausgestellt, die nichtsdestoweniger ihr Dasein in historischen und mathematischen Werken noch weiterfristet. Das einzig Wahre an dieser Fabel ist die Tatsache, daß Alphons christliche, arabische und jüdische Gelehrte an seinen Hof kommen ließ und ihnen wissenschaftliche Arbeiten übertrug. Von den jüdischen Gelehrten sind außer dem Bearbeiter der sog. *Alphonsischen Tafeln* noch der Arzt Jehuda b. Mosca, Samuel ha-Levi (Abulafia) und Abraham aus Toledo zu nennen, von denen der erstere zwei arabische Werke des christlichen Arztes Costa b. Lucca, *De sphaera solida*, und des Abulhusein, *Ueber die Fixsterne*, ins Spanische übersetzte und durch vier Kapitel über astronomische Messungen und Instrumente, die unter des Königs Leitung ausgeführt wurden, ergänzte. An diesen Arbeiten hat sich wahrscheinlich auch der stets mitgenannte Samuel ha-Levi beteiligt. Wie der astronomische Kongreß, so ist auch die von Juden für den König angefertigte Uebersetzung der Bibel aus dem Urtext ins Spanische eine Fabel. Der Arzt Abraham übersetzte eine Sure des Koran und das Buch über die Scheibe von dem Astronomen Zarkali ins Spanische. Nur auf astronomischem Gebiete liegen die Leistungen der jüdischen Gelehrten, die am Hofe Alphons des Weisen gearbeitet haben, und deren Werke insofern von Bedeutung für die Wissenschaft sind, als sie beweisen, wie die Erscheinung der Juden vermittelnd auf die Verbreitung des Wissens und Anhäufung der astronomischen Resultate gewirkt hat, wichtiger Resultate, die in der großen Epoche von Tycho de Brahe und Kepler — zum Teil wieder durch das Medium jüdischer Uebersetzer — wesentlich zu der Begründung der theoretischen Sternkunde und einer richtigen Ansicht von den Bewegungen im Himmelsraum beigetragen haben.

Ein gleiches gilt von der Mathematik. Diese Wissenschaft, *Chochmath limmudith*, galt als die Vorbereitung zur Philosophie in der der arabischen nachgebildeten jüdischen Enzyklopädik, und die Arbeiten jüdischer Forscher auf diesem Gebiete in der vorhergegangenen wie in dieser Periode bedürfen noch genauer Durchforschung, um für die Geschichte der Mathematik fruchtbar zu werden. Aber nicht bloß als Vermittler und Uebersetzer, sondern auch als selbständige Schriftsteller auf diesem Gebiete der Wissenschaft treten Juden in beiden Epochen auf. Außer den schon genannten Levi b. Abraham, Jakob b. Machir, Levi b. Gerson u. a., die die Astronomie nicht nur wegen ihrer Beziehungen zum jüdischen Kalender, also auch zur Halacha, trieben, ist vornehmlich

Isaak b. Joseph Israeli (1310) zu nennen, in dessen *Jesod Olam* (Grundlage des Weltalls) diese Beziehung allerdings stärker hervortritt. Dieses Werk, welches wohl die wichtigste selbständige astronomische Arbeit eines Juden im Mittelalter ist, wurde auf Anregung des gelehrten Ascher b. Jechiël in Toledo verfaßt, dessen sonstige Abneigung gegen wissenschaftliche Studien ja bereits erwähnt worden. Es zerfällt in fünf Abschnitte, deren erster die nötigen mathematischen Vorkenntnisse entwickelt, während der zweite eine Beschreibung des Weltsystems, natürlich auf ptolemäischer Grundlage, enthält. Im dritten Abschnitt werden die Bewegungen der Sonne und des Mondes geschildert und diese Untersuchung führt den gläubigen Verfasser zu einer poetisch angehauchten Betrachtung über das Verhältnis des religiösen Bewußtseins zu den in Israel seit den Tagen König Davids betriebenen astronomischen Studien. Erst der vierte und fünfte Abschnitt schildern mit erschöpfender Gründlichkeit und Ausführlichkeit das System der jüdischen Zeitrechnung und des Festkalenders nebst den dazu gehörigen Tabellen. Noch ist das Werk Israeli's nicht von Fachmännern auf seinen wissenschaftlichen Gehalt und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Astronomie geprüft worden. Nichtsdestoweniger hat man bereits von fachkundiger Seite anerkannt, daß Israeli's Standpunkt in astronomischer und kosmographischer Beziehung ein vorgeschrittener war. Hatten schon Maimuni und Abraham b. Chijja die Kugelgestalt der Erde als etwas Selbstverständliches anerkannt, so zog Israeli die einfachen Konsequenzen aus dieser Annahme, daß jeder Himmelskörper dem Beobachter nicht an dem Ort erscheine, an welchen ihn ein im Zentrum der Erde befindliches Auge verlegen würde, sondern um einen Winkel verschoben, welcher in der Sprache der Wissenschaft die parallaktische heiße. Israeli bestimmt nun nach dieser Voraussetzung die Parallaxe des Mondes in völlig sachgemäßer Weise.

Mit solchen feinen Betrachtungen geben sich die Kompendienschreiber jener Periode sonst noch sehr wenig ab. Von ihnen verdienen höchstens der Autor des astronomischen Buches *Schesch Kenaphajim* (Sechs Flügel), Immanuel b. Jakob Bonfils aus Tarascon (1366), sowie sein Opponent Isaak b. Salomo ibn Al-Chadib genannt zu werden. Das Sechsflügelwerk fand sogar später einen griechischen Uebersetzer in Salomo b. Elia Scharbit ha-Sahab; wohl identisch mit Chrysokokka (1374), in Salonichi und Ephesus, der astronomische Tafeln nach den persischen redigierte, deren griechischer Uebersetzer Chrysokokka hieß. Von Immanuel b. Jakob existiert auch eine hebräische Uebersetzung der Geschichte Alexanders des Großen, die, wie eine Arbeit gleichen Inhalts von Samuel ibn Tibbon, nach der Bearbeitung

des Archipresbyters Leo in seiner sog. *Historia de proeliis* ausgeführt ist.

Dieser Alexander-Roman hat selbst eine Geschichte. Die Grundlage bildet das griechische, dem Begleiter Alexanders, Kallisthenes, beigelegte Buch (Pseudokallisthenes). Einzelnes darin, wie Alexanders Reise nach dem Paradies, weist deutlich auf hebräische Quellen hin. Schon im Talmud und Midrasch finden sich zahlreiche Mitteilungen, die vielleicht gar „aus dem Zusammenhange eines Historikers geschöpft sind". Im Mittelalter finden sich bei Josippon u. a. merkwürdige Ergänzungen, deren Ursprungsland wohl Italien gewesen ist.

Ein naturwissenschaftliches Kompendium, wie es im Geiste jener alles vorhandene Wissen mit Bienenfleiß sorgsam zusammentragenden Zeit lag, war das berühmte Werk *Scha'ar hasch-Schamajim* (Die Himmelspforte) von Gerson b. Salomo aus Arles, den manche für den Vater des kühnen Forschers Levi b. Gerson halten. Das Werk hat drei Teile, von denen der erste die eigentliche Naturwissenschaft, der zweite die Astronomie nach Alfargani, Avicenna und Averroës, der dritte die Metaphysik behandelte. Der erste Teil bietet ein Bild von dem Umfang der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, welchen sich die Juden jener Periode angeeignet hatten. Das Ganze ist eine Kompilation aus den ins Hebräische übersetzten philosophischen Schriften der Griechen und Araber, denen der Verfasser einzelnes, was er gehört und erfahren, aus freien Stücken hinzufügt. Die Hauptquelle ist für ihn dieselbe wie für alle Vorgänger und Zeitgenossen: Aristoteles. Nach dessen arabischen Kompendien und Uebersetzungen, sowie nach Hippokrates, Galenus, Avicenna, Averroës u. a. schildert er alle Naturerscheinungen, das wichtigste aus der Zoologie, Botanik und Mineralogie, die Vorgänge in den Sphären und schließlich das Wesen und die Kräfte der Seele.

Aber weder dieses noch eines der anderen Kompendien jener Epigonenperiode gewann den Einfluß und die Bedeutung, welches das Werk von Meïr b. Isaak Aldabi (1360) aus Toledo, einem Enkel von Ascher b. Jechiël, fast bis in das vorige Jahrhundert hinein ausübte. Sei es, daß der gemütliche und religiös-innige Ton, den der Autor anzuschlagen wußte, die Volkskreise anzog, sei es, daß die geschickte Kompilation das Studium der Originalwerke ersetzte, genug, sein Buch *Schebilé Emuna* (Wege des Glaubens) wurde oft gedruckt und eifrig gelesen, obwohl es in der Tat fast nichts enthielt, was nicht schon bei anderen. auch bei Gerson b. Salomo, oft wörtlich zu lesen ist, und obwohl der Standpunkt des Mannes ein ziemlich beschränkter, ja sogar kabbalistisch unfreier gewesen ist. Der ursprüngliche Zweck des Buchs sollte eine Sammlung der religiösen Lehren aller Vorgänger sein. Im Verlauf seiner

Arbeit zog der naturkundige Verfasser aber alles Wissenswürdige in sein Bereich als mit der Religion in Verbindung stehend: die philosophischen Anschauungen über Gott und Welt, über die Prophetie und den Messias, die ganze Sternkunde und Geographie nach damaliger Kenntnis, die Lehre vom Bau des menschlichen Körpers und von den Kräften der Seele, ja sogar die Diätetik, der er viele ärztliche Regeln aus eigener Erfahrung zufügte. Mit einer eingehenden Betrachtung über das mündliche Gesetz, über die Haggada, über das Messiasreich und die Auferstehung schließt das Werk ab, das nur charakteristisch ist für den Stand des Wissens jener Zeit, die sich damit begnügte, die Brosamen bescheiden zu sammeln, die von den Tischen der großen Vorgänger gefallen waren und die auch nicht die geringste Anstrengung oder auch nur den schüchternsten Versuch machte, diese Ideen und Lehren fortzubilden, kritisch zu beleuchten oder zu bekämpfen.

Ein einziger Gelehrter jener Zeit, Esthori b. Mose ha-Farchi — wahrscheinlich aus Florenca in Spanien stammend — macht einen günstigeren Eindruck, weil er bestrebt ist, aus eigener Anschauung heraus Wissenschaftliches darzustellen und die jüdische Literatur nach einer Richtung hin zu erweitern, die ihr seltsamerweise vordem fremd gewesen. Er war nämlich der erste und wichtige Topograph Palästinas, wohin er, nachdem Philipp der Schöne die Juden aus Frankreich vertrieben hatte, ausgewandert war. Außerdem übersetzte er verschiedene wissenschaftliche Werke aus dem Lateinischen. Sieben Jahre lang durchwanderte er das heilige Land nach allen Richtungen, von dem Verlangen nach richtiger Kenntnis von dessen Umfang und Aussehen wie der wirklichen Lage der biblischen Orte beseelt. Dann schrieb er (1322) sein Werk *Kaphthor wa-Pherach* (Knospe und Blüte), das, wie bemerkt, zu den besten Arbeiten über die Topographie Palästinas gehört. Es enthält nebst zahlreichen, die alten Nationalwerke auf Grund der Halacha erläuternden Bemerkungen ein Verzeichnis aller von ihm bereisten Ortschaften, sowie wichtige Untersuchungen über Grenzen, Umfang, Gebietsteile, Lage und Entfernungen in Palästina. Die Lage Jerusalems, des Tempels und die Flora Palästinas sind mit solcher Sorgfalt behandelt, daß ein neuerer geographischer Forscher, der dieses lange Zeit vergessene und erst im vorigen Jahrhundert wieder aufgetauchte Werk kennen gelernt, die Genauigkeit der Ortsbeschreibungen und sonstigen Angaben Esthori's im Gegensatze zu den Mitteilungen seiner Zeitgenossen, vor allem eines Maundeville, mit dem Bemerken rühmt, daß selbst Dante die Stadt Jerusalem in die Mitte des bewohnten Parallelkreises, der jüdische Geograph dagegen an einen wenigstens annähernd richtigen Ort verlegt habe.

Solch' selbständiger Werke weist jedoch jene Epigonenperiode nur sehr wenige auf, zumal da die schmnle Grenze zwischen Original und Bearbeitung sich im Mittelalter überhaupt nicht so genau abstecken läßt, wie in neuerer Zeit. So mag manches Werk, das wir für original halten, freie Uebersetzung und Bearbeitung älterer Schriften gewesen sein. Zudem war der Begriff des Plagiats auch in der jüdischen Geisteswelt jener Jahrhunderte ein wenig bekannter. Man scheute sich nicht, ganze Abschnitte und Teile älterer Werke, arabischer und hebräischer, zu reproduzieren, ohne auch nur den wirklichen Autor zu nennen, ebensowenig scheute sich dann natürlich ein Späterer, auch diese hebräische Uebersetzung ohne wesentliche Umarbeitung als eigenes Buch neu herauszugeben. Die Wissenschaft galt als geistiges Erb- und Gemeingut, und der Begriff des geistigen Eigentums, der ja der mittelalterlichen Literatur überhaupt fremd war, kehrte auch in der jüdischen spät ein. Erst der wissenschaftlichen Kritik der Neuzeit blieb es vorbehalten, jedem das Seine zu geben und das richtige Verhältnis zwischen Original, Uebersetzung, Bearbeitung und zwischen einfachem Plagiat festzustellen. So lange aber diese Arbeit nicht völlig getan und deren Resultate klarliegen, wird jede Uebersicht über die Beteiligung der Juden an den wissenschaftlichen Arbeiten des Mittelalters nur Stückwerk bleiben können. Andererseits wäre es wiederum zwecklos, ausschließlich die Namen der hervorragendsten Autoren dieser Epoche in den verschiedenen Wissenszweigen zu nennen, ohne auch nur in weiten Umrissen eine Charakteristik ihres Schaffens geben zu können. Es genügt, wenn man die eifrigsten dieser Männer erwähnt. Es sind die folgenden: Samuel b. Jehuda Marsilli, der die Logik des Aristoteles übersetzte, Todros Todrosi in Arles (1337), der die Rhetorik und Poetik übertragen, der Arzt Mose b. Joseph Arovas aus Cypern, der die sog. Theologie ins Italienische und wohl auch ins Hebräische übersetzte, ferner Salomo b. Mose aus Melgueil, Jehuda Nathan (Maestro Bongodas), ein provençalischer Arzt und Uebersetzer medizinischer Werke, Kalonymos b. David Todrosi, Asarja b. Joseph b. Abba Mari (Bonafoux) aus Perpignan, David b. Samuel ibn Schoschan aus Avignon, von dem auch ein Kommentar zu Kohelet herrührt, Jehuda b. Samuel Schalom (Astruc), Chiskijja bar Chalaphtha, Jakob b. Elia, Mose b. Elia Galeno, der Verfasser einer Physiognomik, Mardochai Finzi (1344), der gelehrte Mathematiker aus Mantua, Jakob b. Isaak al-Corsono, der Uebersetzer der Tafeln des Königs Don Pedro, Joseph ibn Nachmias, der auch ein selbständiges astronomisches Werk geschrieben, Jakob b. David Poël, dessen astronomische Tafeln ins Lateinische und auch ins Hebräische übersetzt wurden, David b. Jakob Meïr

Kalonymos, der wahrscheinlich bei Ferdinand I. von Neapel ein Amt bekleidete, David b. Abraham Caslari (1280) in Narbonne, der Arzt Salomo ibn Jaïsch (1345) in Sevilla, Schemtob b. Isaak aus Tortosa (1264), der eine neue Uebersetzungsmethode anzubahnen suchte, Israel b. Joseph Caslari (1327) in Avignon, Leon Joseph (1394) in Carcassone, endlich noch Jakob Barceloni in Murcia (1384), der eine allegorische Epistel von Alim b. Alib ins Hebräische einführte.

Eine große Schar von Uebersetzern und Kommentatoren in Spanien, Nordfrankreich, Italien und Griechenland hat sich an dieser Geistesarbeit beteiligt, die trotz aller Bullen und Dogmen die Herrschaft der aristotelischen Philosophie im Mittelalter begründete, Und einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrhunderten füllt diese Tätigkeit aus, die man als die erste Epoche der Epigonenperiode ansehen kann.

* * *

Wenn in der Poesie, in der Philosophie und den exakten Wissenschaften in dieser Zeit des Epigonentums an Stelle der originellen Geisteskraft eine höhere literarische Tätigkeit getreten war und ein erweiterter Kreis wissenschaftlicher Anschauungen sich eröffnet hatte, so vermochte dies noch einigermaßen den drohenden Verfall des jüdischen Geisteslebens in Spanien und den angrenzenden Ländern aufzuhalten. Viel schlimmer gestaltete sich aber das Verhältnis auf dem engeren Gebiete der Religionswissenschaft, sowohl des Talmudstudiums wie der Bibelexegese und Grammatik. Nur ein wirklich hervorragender Exeget tritt aus dieser Epoche in den Vordergrund, der zwar auch nicht auf Originalität Anspruch erheben kann, doch aber auch höheren wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen im stande war, Thanchum b. Joseph aus Jerusalem (ca. 1250), der wohl in die Zeit der Kimchiden gehört. Von seinen die Bibel arabisch erklärenden Kommentaren sind in neuerer Zeit einzelne ganz oder teilweise bekannt geworden. Es zeigt sich in ihnen klare und schlichte Auffassung des Bibelworts, die von allegorischer wie von philosophischer Deutelei sich gleich fern hält, und hauptsächlich auf dem Boden der Grammatik steht. Auch sonst hat Thanchum mancherlei Uebersetzungen, Glossare und Einleitungen, alles in arabischer Sprache, geschrieben, und auf den Zweck hindeutend, den arabisch sprechenden Glaubensgenossen im Morgenlande die Schätze der jüdisch-spanischen Blüteperiode, die er gekannt, zu erschließen. Er ist namentlich ein Verehrer Maimuni's, dem er in exegetischen und religionsphilosophischen Fragen unbedingt folgt, wie er in der Grammatik den bahnbrechenden Grundsätzen Ibn Ganâch's huldigt. Kritischen

Untersuchungen und Hypothesen geht er nicht aus dem Wege; doch ist es sein hauptsächlichstes Bemühen, den Kommentar dem Schriftwort anzupassen. Von seinem Wörterbuch zu Maimuni's *Mischné-Thora*, das ursprünglich ein talmudisch-arabisches Wörterbuch sein sollte, ist nur die sehr instruktive Einleitung erhalten, die die wissenschaftliche Richtung und den philologischen Standpunkt des Autors kennzeichnet. Thanchum ist „der letzte, ein verdientes Ansehen genießende, allgemein gebildete Exeget und Philolog des, nach dem Gipfelpunkt in Maimonides, sinkenden Orients". Vielleicht gehört auch der Lexikograph Mose b. Isaak ha-Nakdan (ben ha-Nesia) aus London, der England wohl zuerst in der hebräischen Literatur vertritt, in diese Zeit und Richtung. Einzelne seiner Abhandlungen über die Vokalisations- und Akzentlehre der hebräischen Sprache waren schon früher, wenn auch nur in Fragmenten, bekannt. Sein großes Wörterbuch *Sepher hasch-Schoham* (Buch des Edelsteins) ist erst in neuerer Zeit herausgegeben worden. Es verrät den Einfluß der spanischen Richtung, als deren Hauptvertreter ihm Ibn Ganâch, Ibn Esra und Salomo Parchon genau bekannt sind.

Ein wesentlich verschiedenes Bild bilden die exegetischen Studien der spanischen, deutschen und provençalischen Zeitgenossen. Die schlichte Auffassung der nordfranzösischen Exegetenschule und ihres Meisters Raschi war längst vergessen, und auch an die Stelle der philosophischen Erklärungsweise eines Ibn Esra war ein Neues getreten, das sich zwar ängstlich an das Wort des Meisters hielt, seinem Geiste aber immer mehr sich entfremdete. Die einfache Bibelexegese ward durch die scholastisch-allegorische abgelöst, welch' letztere dem Zug der Zeit gemäß schließlich den Schauplatz behauptete. Einer der angesehensten unter den Exegeten dieser Schule war sicher damals Samuel ibn Zarza (1368) aus Valencia, dessen Pentateuchkommentar *Mekor Chajjim* (Lebensquell) für die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie und der Literatur gleich wichtig ist. Er ist ein Bibelerklärer im Sinne Ibn Esra's, der mit dem Motto auftritt: „Wer nicht erkennt, der glaubt auch nicht; wer erkennt, glaubt", und der demgemäß das Schriftwort zu deuten sucht. Was ihm an Originalität fehlt, ersetzt er durch eine große Belesenheit. Er nimmt die verschiedensten philosophischen und dogmatischen Ansichten in seinen Bibelkommentar auf; hie und da macht er der Sitte seiner Zeit eine Konzession, indem er auch astrologische Erklärungen nicht verschmäht; im ganzen aber hält er sich streng in der Bahn des Meisters, der bekanntlich ja auch der Astrologie gehuldigt hatte, die während des ganzen Mittelalters in Verbindung mit der peripatetischen Philosophie auftrat. Auch ein zweites Werk Ibn Zarza's, *Michlol Jophi* (Inbegriff des

Schönen), das als eine Art von philosophischem Kommentar zur Haggada anzusehen ist, huldigt denselben Grundsätzen. Das Prinzip der Tradition ist ihm allein maßgebend und die Verehrung des Talmuds eine uneingeschränkte. „Die Männer des Talmuds wußten und sagten immer das Richtige; finden wir ihre Ansichten mit den Ergebnissen der Wissenschaft oder der Philosophie nicht ganz im Einklang, so liegt die Schuld an uns, daß wir in ihre Worte nicht gehörig eingedrungen sind und den innersten Kern, den sie unter der Schale verborgen, nicht erfaßten. Darum ist es für uns Pflicht, den Aussprüchen der alten Lehrer die rechte Deutung zu geben.“ Ist es nicht merkwürdig, daß ein Mann von solchen religiösen Anschauungen bald nachher als Ketzer angegriffen und verleumdet werden konnte?

Weniger bekannt als Ibn Zarza, dennoch aber bedeutender war der naive und freisinnige Joseph b. Elieser („der Spanier“, 1370), der gleichfalls einen Superkommentar zu Ibn Esra unter dem Titel *Zaphnath Pa'aneach* verfaßte, aus dem eine spätere Zeit vorsorglich die kühnsten Sätze entfernt hat. So hat Joseph b. Elieser, indem er die rätselhaften Andeutungen Ibn Esra's über die Autorschaft des Pentateuchs zu rechtfertigen sucht, einfach erklärt: Es sei klar, daß Mose dieses und jenes nicht geschrieben habe, sondern Josua oder einer von den anderen Propheten. In der Sache selbst sei dies aber völlig gleichgültig, und nur Toren könnten daran Anstoß nehmen. Wenn es in der Schrift heiße: „Man dürfe nichts hinzu tun“, so beziehe sich dies nur auf die Gesetze, aber keineswegs auf die Worte und Erzählungen der Bibel. Die Konsequenz solch' ketzerischer Gedanken hat der naive Mann allerdings nicht erfaßt, der auch noch andere von Ibn Esra tiefverhüllte Geheimnisse mit seltenem Freimut ausplaudert, der aber dabei doch auf dem Boden unbedingter Gläubigkeit stand und sein Werk dem frommen Enkel Maimuni's überreichte. Die Unbefangenheit, mit der Joseph b. Elieser sich darin über schwierige Fragen der Bibelkritik ausspricht, verdient in jener Zeit aufmerksame Beachtung. Weniger kühn waren die anderen Erklärer Ibn Esra's, die vielmehr sich bemühten, die Rechtgläubigkeit des Meisters in das hellste Licht zu stellen und seine Rätsel in gläubigem Sinne zu deuten. Die Beschäftigung mit Ibn Esra ist übrigens für diese zweite Epoche des unselbständigen Epigonentums maßgebend, wie für die erste Epoche die Verehrung Maimuni's als das charakteristische Merkmal hervortritt. Von anderen Erklärern des witzigen und scharfsinnigen Forschers verdienen nur Samuel b. Saadja Motot (1392) und Esra b. Salomo Gatigno (1372) genannt zu werden. Des ersteren Superkommentar *Megillath Setarim*, meist mit dem Kommentar Ibn Zarza's zusammengedruckt, hängt auch

innerlich mit diesem durch die gleiche Richtung und dasselbe Prinzip zusammen. Von demselben Autor sind noch ein halbkabbalistischer Kommentar zu den Gebeten *Thehilloth Adonai* (Lob des Herrn), eine Uebersetzung des philosophischen Werkes von Abr. ibn Daud und der ersten vier Kapitel von Albataljusi's „Obstgärten" vorhanden. Esra Gatigno hat seinen Kommentar vorsichtig in zwei Hälften geteilt, indem er die Erklärung der einfachen Stellen von der der „Geheimnisse" Ibn Esra's gesondert gibt, letztere nur für die „Auserwählten".

Hatten die genannten Exegeten noch an Ibn Esra ein Vorbild und einen Leitstern, der sie wenigstens vor den Verirrungen der Kabbala bewahrte, so fehlte dieser den selbständigen Bibelerklärern jener Zeit fast völlig, und sie taumelten zwischen einer astrologisch-kabbalistischen Buchstabenvergötterung und einem allegorisierenden Rationalismus hin und her, die beide von einer gesunden biblischen Exegese immer weiter sich entfernten. Als Vertreter der ersteren Richtung wird selbst von Ibn Zarza der in Portugal lebende David b. Jomtob ibn Bilia (1320) genannt, ein fruchtbarer Schriftsteller und Uebersetzer aus dem Lateinischen, der auf verschiedenen Wissensgebieten heimisch war, daneben auch eine Anleitung zum Versemachen gab und einen philosophischen Bibelkommentar schrieb, in dem der mystischen Deutung ein breiter Spielraum eingeräumt wurde. Abweichend davon ist eine erst in neuerer Zeit erschienene philosophische Schrift desselben Autors, *Jesodoth ham-Maskil* (Grundlagen des Verständigen), von klaren Anschauungen getragen. Er stellt darin dreizehn Gesetze oder Glaubensartikel des Judentums, darunter auch den folgenden auf: „Lohn und Strafe seien für die Seele nicht ein ihr von außen kommender Zustand, sondern lägen in ihr selbst, in der Befriedigung und Freude an einem gewissenhaften, religiösen und sittlichen Leben oder in dem Schmerz über einen verfehlten Lebenslauf." Abgesehen von dieser Auffassung jedoch entbehren die philosophischen wie die exegetischen Anschauungen Ibn Bilia's eines einheitlich logischen Gedankengangs.

Auch in arabischer Sprache wurden noch nach Thanchum's Kommentaren Homilien über den Pentateuch von einem sonst nicht bekannten Nathanel b. Jesaja (1339) geschrieben. In jenen Ländern des Orients, wo das Arabische lange noch fortlebte, traten auch in späterer Zeit jüdische Aerzte und Gesetzeslehrer als Schriftsteller in dieser Sprache auf. So im fünfzehnten Jahrhundert Secharja b. Salomo (1480), der einen arabischen Kommentar zum Midrasch und gleichfalls Homilien über den Pentateuch nach Art der rationalistischen Exegese geschrieben; zur selben Zeit wahrscheinlich auch Abraham b. Salomo aus Südarabien, der in seiner die Propheten umfassenden, teils arabischen, teils hebräischen

Kompilation nach grammatischen und lexikalischen Grundsätzen den Wegen Thanchum's folgt und wie dieser seinem Werk eine allgemeine orientierende Einleitung voraufschickt.

Den Höhepunkt dessen, was die rationalistische Exegetenschule der nachmaimunischen Epoche zu schaffen vermochte, bezeichnen wohl die Kommentare des Levi b. Gerson. Die rationalisierende Manier dieses Schriftstellers wurde auch von den Späteren, allerdings mit geringerem Erfolg, angenommen. Unter diesen zeichnet sich der bisher nur aus Bruchstücken seines Bibelkommentars bekannte Nissim b. Mose aus Marseille (1306) aus, der den biblischen Wundern gegenüber einen freisinnigen Standpunkt einnimmt und in vielen Beziehungen noch über sein Vorbild hinausgeht. Auch Ahron b. Gerson Abulrabi aus Catanea (1430), der dieser Richtung angehört, stellt später viele grundlose und gewagte Behauptungen in der rationalisierenden Manier der Schule auf, unter welchen wohl die, daß der Pentateuch aus dem Arabischen übersetzt sei, die abenteuerlichste sein mag. Abulrabi war ein vielgereister Mann, der in Rom eine Audienz beim Papst gehabt und in Jerusalem eine Disputation mit den Karäern geführt hat. Von seinen Schriften sind nur die Erläuterungen zu Raschi's Pentateuchkommentar bekannt geworden.

* * *

Es ist leicht erklärlich, daß eine derartige Schriftauslegung der Rationalisten die frommen Gemüter wenig oder gar nicht befriedigen konnte. Indem diese das Wort der Schrift zu Allegorien, Symbolen und philosophischen Kategorien verflüchtigten, entzogen sie sich selbst den Boden, von dem sie ausgingen und zu dem sie schließlich doch immer wieder zurückkehren mußten. Mit Vorliebe flüchtete sich daher der durch die trüben Zeitereignisse gestärkte religiöse Sinn zu den Kabbalisten, deren Schrifterklärung dem Gemüt reichere Anregung und eine tiefere Befriedigung zu gewähren vermochte. Dem Bibelkommentar eines Levi b. Gerson steht, als die Spitze dessen, was die kabbalistische Exegese jener Zeit zu erreichen vermochte, der eines Bachja b. Ascher gegenüber. Aber auch über ihn gingen seine Nachfolger hinaus, indem sie immer tiefer sich in die Geheimnisse der Kabbala versenkten und der Buchstabendeutung immer weiteren Spielraum einräumten. Ihr Dogma war die Vielsinnigkeit des Bibelwortes. „Die Worte der Schrift", sagten sie, „gleichen dem Baume, an welchem du Wurzel, Stamm und Rinde, Mark und Zweige, Blätter, Blüten und Früchte wahrnimmst und unterscheidest." Durch diese Sucht, in der Schrift Geheimnisse zu entdecken, gelangten die Kabbalisten schließlich zu derselben allegorischen Schriftauslegung wie die Rationalisten, nur daß diese auch das Geschicht-

liche und Tatsächliche zu vergeistigen suchten, während jene sich nicht scheuten, auch das Geistige zu verdichten und körperlich zu versinnlichen. Ihre typische Exegese suchte und fand in dem Bibelwort nicht nur die Erzählung des Vergangenen; sondern auch Andeutungen für die Gegenwart und Prophezeiungen für eine ferne Zukunft; solche Winke (*Remes*) benutzten sie natürlich, um ihre mystischen Ideen in das Schriftwort hineinzupresseen. Sie eiferten in dieser Manier einem Vorbild nach, ohne dasselbe zu erreichen. Denn der halbkabbalistische Bibelkommentar Nachmani's war sicher das Urbild dieser mystisch-typischen Exegese, die später die Bibel meist mit dem *Sohar* zugleich aus einem Geiste heraus zu erklären unternahm. Der erste dieser Kommentare, der erste auch, der den *Sohar* kennt, ist der des Italieners Menachem von Recanati (1290—1330), welcher auch Erklärungen zu den Geboten schrieb und in kabbalistischen wie in talmudistischen Kreisen großes Ansehen genoß. Sein Kommentar wurde von späteren Kabbalisten mehrmals erläutert und von Pico della Mirandola sogar ins Lateinische übertragen.

Während aber Menachem Recanati, dem auch ein Werk über Deutung der Religionsgesetze zugeschrieben wird, der sich daneben aber auch mit Chiromantie beschäftigte, noch immer neben den Geheimnissen der Kabbala den einfachen Sinn des Schriftwortes zuweilen zur Geltung kommen ließ, ja während er dem Andenken Maimuni's noch große Pietät bewahrt und sich auch sonst häufig bei seinen Beweisführungen auf die Philosophen beruft, tritt dies alles bei seinen Nachfolgern völlig hinter der ausschweifendsten Zahlen- und Buchstabenmystik zurück, die das Wort der Schrift statt zu erklären, vielmehr verdunkelt. Die Werke der späteren Kabbalisten im vierzehnten und in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts huldigen alle dieser Richtung und sind auch meist nach demselben Plan abgefaßt. Sie halten die Mitte zwischen Bibelkommentar und Sohar-Exegese; daneben wird oft noch etwas mystische Philosophie in neuplatonischer Färbung, hauptsächlich aber die Tradition der Kabbala, ihrer Lehren und Rätsel angebaut. Auf diesem Standpunkt steht auch der talmudischgelehrte Schemtob b. Abraham ibn Gaon aus Soria (1325), ein Schüler des Salomo b. Adret. Er schwankt lange zwischen Wissenschaft und Kabbala und schreibt sogar einen Kommentar zu Maimuni's *Mischné Thora* unter dem Titel *Migdal Oz* (Turm des Sieges), in dem er diesen gegen die Angriffe des Abraham b. David zu verteidigen sucht. Schließlich wirft er sich aber doch in die Arme der Geheimlehre und widmet ihr eine Reihe von Schriften, in denen er Maimuni als einen ihrer Anhänger darzustellen versucht. Die geistige Atmosphäre, welche damals in Jerusalem

herrschte, scheint den Schriftsteller, welcher aus Spanien nach Palästina gegangen war, angesteckt zu haben. Die Sehnsucht, dem Quell der Geheimnisse nahe zu sein, führte in jenen Tagen allgemeiner Judenvertreibungen viele schwärmerische Gemüter nach dem heiligen Lande. Ein bekannter kabbalistischer Schriftsteller, Isaak b. Joseph Chelo, schickte sogar Sendschreiben aus Jerusalem über die dortigen Zustände an die jüdischen Gemeinden seines Heimatlandes. Sie sind unter dem Titel *Schebile Jeruschalajim* (Die Wege nach Jerusalem) gedruckt und auch vielfach übertragen worden.

Ungefähr die gleiche Stellung wie Schemtob ibn Gaon nahm auch Joseph b. Abraham ibn Wakkar in Toledo (1355) zur Kabbala ein, wie denn überhaupt die Spanier nur selten die Philosophie und die Wissenschaften gänzlich vernachlässigten und die Traditionen ihrer Heimat verleugneten. Selbst in ihren tiefsten Verirrungen bilden sie deshalb noch immer einen wohltuenden Gegensatz zu den französischen und deutschen Kabbalisten, denen das Licht der jüdisch-spanischen Blüteperiode entweder gar nicht aufgegangen oder doch längst erloschen war. Auch Joseph ibn Wakkar sucht mit heißem Bemühen einen Ausgleich zwischen Philosophie und Geheimlehre. Er verfaßt eine „allgemeine Uebersicht" in arabischer Sprache über die zehn Sephiroth der Kabbala, ferner über die Philosophie und Astronomie und sucht schließlich alle drei in eine gewisse Uebereinstimmung zu bringen. Joseph ibn Wakkar ist aber deshalb, weil er zur Kabbala von philosophischen Voraussetzungen übergegangen, einer der eigenartigsten Schriftsteller der Epoche, der auch dem Grundbuch der Geheimlehre, dem *Sohar* gegenüber eine unabhängige Haltung einnimmt. Im Buche *Sohar* kommen viele Irrtümer vor, so daß man sich vor demselben hüten muß, erklärt Joseph b. Wakkar mit seltener Freimütigkeit.

Indes hatte die Kabbala immer größere Fortschritte gemacht. Kaum ein Menschenalter war vergangen, als auch die Aera des Schwankens und der Verständigung zwischen den beiden Mächten dem Zeitalter der unbedingten kabbalistischen Herrschaft den Platz hatte räumen müssen. Wenn Schemtob ibn Gaon und Joseph ibn Wakkar noch die Philosophie zu retten und Maimuni zu verteidigen suchten, so zeigten sich ihre Nachfolger weit entschiedener, und Schemtob b. Joseph ibn Schemtob (1430) scheute sich nicht mehr, Maimuni, Ibn Esra und die Großen der Vorzeit zu Ketzern zu stempeln, Levi b. Gerson als einen Verführer des Volkes zu bezeichnen. In seiner Schrift *Sepher Emunoth* (Buch der Glaubenslehren) erklärte er offen und ohne jeden Rückhalt der Philosophie, die den Glauben untergrabe, den Krieg und hob die Kabbala auf deren Schild. Es war nicht seine Schuld, daß der seit einem Jahr-

hundert bereits ruhende Kampf über die Schriften Maimuni's nicht von neuem entbrannte. Denn auch seine Angriffe wurden, allerdings erst viel später, von Mose b. Isaak Alaschkar in einer kleinen, meist dem Buche Schemtob's beigedruckten Schrift mit großer Entschiedenheit zurückgewiesen. Alaschkar, der selbst der Geheimlehre nicht ganz abhold war, schließt diese Glossen mit dem Ausruf: „In der Tat, ich begreife nicht, wie unsere Vorgänger dieses Buch dulden konnten, welches den Flammen preisgegeben zu werden verdiente!" Weiter noch als Schemtob ging sein Zeitgenosse Abraham b. Isaak aus Granada, der in seinem kabbalistischen Werke *Berith Menucha* (Bund der Ruhe) keineswegs dem Frieden, sondern vielmehr dem Kampf gegen die Wissenschaft das Wort redete und zuerst die Behauptung wagte, daß der, welcher nicht in kabbalistischer Weise Gott erkenne, zu den Ungläubigen gehöre.

Ein solch kühnes Vorgehen der Kabbalisten wurde durch die pseudepigraphische Literatur noch wirksam unterstützt und gefördert. Was selbst die Kühnsten nicht zu sagen oder doch nur anzudeuten wagten, konnte hier unverhüllt ausgesprochen, konnte ohne Scheu einem alten Gesetzeslehrer in den Mund gelegt werden. Diese pseudonyme Literatur der Geheimlehre schoß daher in jenen Tagen üppig in Blüte und brachte unsägliche Verwirrung in die Reihen der Gläubigen. Zwei Schriften mit seltsamen Titeln und noch seltsamerem Inhalt ragen aus dieser Literatur hervor, die wahrscheinlich einem Autor angehören, der sich als ein Nachkomme des von den Kabbalisten stets in den Vordergrund gestellten Thannaïten Nechunja b. Hakana ausgibt. Die eine dieser Schriften, *Sepher ha-Kana*, ist den religiösen Vorschriften, die andere, *Sepher ha-Pelia*, dem biblischen Kapitel von der Schöpfungsgeschichte gewidmet. Aus beiden Schriften aber, deren Autor mit Vorliebe die Wege des kabbalistischen Schwärmers Abraham Abulafia wandert, leuchtet mit schlecht verhüllter Absicht die merkwürdige Tendenz hervor, das talmudische Judentum anzugreifen. Lehrten sie ja die Geheimnisse der Mystik nach Eingebungen der himmlischen Metibtha (Hochschule); sie durften also mehr als andere wagen. So weit hatte es bereits die Kabbala gebracht, daß sie selbst den „Zaun" niederzureißen wagte, der das „Gesetz" umgab, um an dessen Stelle die Lehre der Mystik zu setzen. Die destruktive Tendenz der mit nicht geringem Geschick abgefaßten beiden Schriften hätte selbst den Anhängern der Kabbala klar werden müssen, wäre ihr Geist nicht bereits von den Nebeln der Mystik umnachtet gewesen. „Niemand baut ein Haus, es sei denn, daß er den Plan abträgt, und wenn sich baufälliges Mauerwerk darauf befindet, so muß es niedergerissen werden, um den Neubau aufführen zu können. So

auch muß unsere Lehre zerstört und aufgelöst werden, damit wir sie dann um so fester aufbauen können." Dies ist ungefähr das Motto, von dem beide Schriften ausgehen, welche mit aus der talmudischen Rüstkammer entwendeten Waffen gegen das talmudische Judentum und seine Vertreter ankämpfen.

Eine solche, in ihren Zielen wie in ihrer Kampfesweise gleich gefährliche Tendenz mußte notwendig auch zu einer allgemeinen Verwirrung der sittlichen Begriffe führen. Wagte es ein Zeitgenosse, dem Sprößling einer alten thannaïtischen Familie die kühnste Polemik gegen den Talmud in den Mund zu legen, so konnte ein anderer leicht auf den Gedanken kommen, eine ganze altkabbalistische Literatur mit Autoren und Büchertiteln einfach zu erdichten und durch dieses sicher gottgefällige Unternedmen das Alter und das Ansehen der Kabbala förmlich zu kanonisieren. Schon Schemtob ibn Schemtob hatte, allerdings im guten Glauben, verschiedene talmudische Autoritäten als Gewährsmänner für die Kabbala ins Feld geführt, von denen die Geschichte nichts zu melden weiß. Aber er wurde in diesem Beginnen weit überflügelt von Mose Botarel (1409), gleichfalls einem Spanier, der mit beabsichtigter Täuschung erdichtete Personen als alte Autoritäten vorführte und diesen Meinungen und Bücher unterschob, die nie existiert hatten. In seinem Kommentar zum *Sepher Jezira*, den er für einen befreundeten christlichen Gelehrten, Maestro Juan, geschrieben haben will, zitiert er als Vorkämpfer der Kabbala den Amoräer R. Asche, die Gaonen Saadja und Hai, Nitronai und Ahron aus Babylon, den Dichter Eleasar Kalir, den Gelehrten Meïr aus Rothenburg, ferner Baruch Jomtob, Jehuda b. Schemarja, Reuben ha-Sephardi, Sabbatai, Mose b. Isaak, Joseph ha-Aschkenasi, die nie gelebt haben, und endlich eine ganze Reihe von erdichteten Büchertiteln, um nur das Alter der Kabbala zu beweisen und ihre Autorität zu erhöhen. Aber dieser Autor ist nicht zu verwechseln mit einem jüngeren gleichen Namens, Mose b. Leon Botarel, der die Prophezeiungen des aus jüdischer Familie stammenden Nostradamus über die Astrologie, die Weissagungen und Verkündigungen der Sterne über den Messias und die Erlösung, sowie ein Kompendium des Kanon von Avicenna aus dem Lateinischen übersetzte. Gewandter als seine Mitkämpfer weiß der ältere Botarel mit gleißnerischer Sanftheit die Philosophie zu rühmen, dabei aber doch zu verketzern. Er preist Aristoteles, glaubt aber an die Wirksamkeit von Amuletten und läßt sich gern als Wundertäter ausposaunen. Als solchen verehrte den schlauen Betrüger auch schon die kabbalistische Generation des folgenden Jahrhunderts, die in ihren Hauptvertretern allerdings maßvoller auftritt, aber auch fast jeder originellen Erscheinung entbehrt.

* * *

Vergleicht man mit diesen Vorkämpfern der neuen Geheimlehre die damaligen Vertreter des alten halachischen Gesetzesstudiums, so wird man bereitwillig die sittliche Tüchtigkeit und wissenschaftliche Bedeutung derselben anerkennen. Sie allein ließen sich von den Netzen der Kabbala nicht umgarnen, wie verlockend es auch in trüben Zeitläufen sein mochte, sich in die Tiefen der Mystik zu versenken und dort Trost und Hoffnung für eine nahe, oft vorausberechnete messianische Erlösung zu finden. Ihr Trost und ihr Hoffen war einzig das Studium der Lehre, der sie sich freudig hingaben, die sie nach allen Richtungen mit einem festen Schutzwall von Dezisionen und Maßregeln zu umgeben suchten, damit nicht innere oder äußere Feinde ihr Heiligtum selbst zerstören könnten. Und auch der Mut, gegen die der Volksgunst und alter Autoritäten sich rühmende Kabbala offen aufzutreten, fehlte jenen Männern nicht, die mit Entschiedenheit vor den Ausschreitungen der Geheimlehre warnten und zur Rückkehr in den alten Kreis der halachischen Studien mahnten. Einer der ersten Talmudlehrer dieser Epoche, Nissim b. Reuben aus Gerona, abgekürzt RaN. (1350), tadelt sogar Nachmani wegen seiner Vorliebe für kabbalistische Satzungen und predigt gegen die falschen Hoffnungen auf das von den Kabbalisten berechnete Erlösungsjahr. Zu selbständigen Schöpfungen erhebt sich aber auch dieser Talmudlehrer nicht; aber seine Novellen zu einzelnen Traktaten des Talmuds, wie seine Rechtsgutachten und seine Kommentare zu den Halachoth des Alfâsi sind von lichtvoller Klarheit und genießen in der einschlägigen Literatur großes Ansehen. Auch als Prediger war Nissim berühmt; und seine *Zwölf Predigten*, die früher einem andern, gleichnamigen Autor fälschlich zugeschrieben wurden, zeugen von einer eigenartigen religiösen Beredsamkeit, die unter den spanischen Juden der nachmaimunischen Zeit sich sehr bedeutend entwickelt hatte. Der religiöse Vortrag schloß sich natürlich noch an die Haggada an und war exegetischen Forschungen, allgemeiner Erbauung und der Darlegung religiöser Pflichten gleichmäßig gewidmet. Solche Reden *(Deraschoth)* hielten Nachmani, Bachja b. Ascher, Nissim b. Reuben u. a. Und diese Art der Homiletik wird in den folgenden Jahrhunderten gerade von den spanischen Juden zu einer besonderen Vollendung ausgebildet.

Auf talmudischem Gebiet war ihm aber sein älterer Zeitgenosse oder Vorgänger Jakob b. Ascher in Toledo (1340), einer von den acht Söhnen des Ascher b. Jechiël, überlegen. Die Wirksamkeit dieses Lehrers kann auf talmudischem Gebiet eine bahnbrechende genannt werden, insofern er die Kodifizierung des Halachastoffes durch sein großes Werk *Arbâ Turim* (Die vier Reihen) wesentlich nach allen Richtungen hin beeinflußt hat. Sein Werk blieb

fortan das Grundbuch der Halacha, auf das sich alle Folgenden stützten und an das sich die talmudische Forschung der spätern Jahrhunderte notwendig anlehnen mußte. Dieser Kodex des Jakob b. Ascher entsprang aus dem wahrscheinlich fühlbar gewordenen Bedürfnis, die seit Maimuni's grundlegendem Werk bedeutend fortentwickelte halachische Geistesarbeit in einem Brennpunkt zu sammeln und den kommenden Geschlechtern als ein einheitliches Ganzes zu überliefern. Jakob b. Ascher besaß auch die Gelehrsamkeit und Autorität für eine solche Schöpfung; freilich fehlte ihm der systematisch ordnende Geist, die Objektivität und die wissenschaftliche Bedeutung Alfâsi's oder Maimuni's. Anstatt systematischer Durchdringung des Halachastoffes begegnen wir einer schematisch genauen Aufzählung und Anordnung, die sich äußerlich wohl auf das Werk Maimuni's stützt, dem Geiste nach aber von diesen verschieden ist. Der Kodex zerfällt in vier Abteilungen, von denen die erste, *Orach Chajjim* (Weg des Lebens), die Gesetze für das tägliche Leben, für den Sabbath und die Feste, die zweite, *Joré Dea* (Lehre der Erkenntnis), den eigentlichen Kodex für die religiöse Praxis, die dritte, *Eben ha-Ezer* (Stein der Hilfe), das ganze Eherecht, und die vierte *Choschen ham-Mischpat* (Schild des Rechts), das Zivilrecht behandelt. In diesen vier Abteilungen, die der Form nach ungefähr den vier ersten Ordnungen der Mischna entsprechen, werden alle außerhalb Palästina's noch geltenden Gesetze und Normen mit peinlicher Genauigkeit — in strittigen Fällen nach den maßgebenden Entscheidungen des Vaters — zusammengestellt. Quellen und Belege werden nicht gegeben, dagegen werden die verschiedenen Meinungen einander gegenüber gestellt und die schließlichen Entscheidungen sachlich begründet. Das Urteil über das Werk ist je nach dem Standpunkt des Beurteilenden ein sehr verschiedenes. Während die einen in einer solchen Kodifizierung des flüssigen Halachastoffes, die jede freiere Entwickelung verhinderte, eine tiefe Schädigung erblicken, da an Stelle des freien Denkens die religiöse Genauigkeit, an Stelle der talmudischen Forschung die rabbinische Praxis treten mußte, preisen ihn die andern wegen seiner verdienstlichen Tat, die in das Chaos der talmudischen Gelehrsamkeit Ordnung und Plan brachte, die der Forschung Weg und Ziel anwies, wegen der logischen Klarheit und musterhaften Anordnung des Werkes. Die unbefangene Beurteilung, die die einzelne Erscheinung aus dem Geist der gesamten Epoche und nur in Rücksicht auf diese erklärt, wird auch in dem abschließenden Kodex des Jakob b. Ascher, gerade weil ihn das Bedürfnis der Zeit hervorgerufen, den Geist der Epigonenperiode erkennen, die sich auch im Kreise talmudischer Studien, welche im Zeitalter des Salomo b. Adret und Ascher b. Jechiël ihren Höhepunkt erreicht hatten,

allmählich geltend machte. Nach dem innigen Zusammenhang der religiösen Studien mußte notwendig auch auf diesem Gebiet eine Erschöpfung des Geistes eintreten. Als das sicherste Merkmal einer solchen mangelnden Produktivität sind die zahlreichen Codices anzusehen, die gerade in jener Epoche entstanden und die geistige Arbeit der früheren Generationen sorgsam unter Dach und Fach zu bringen suchten. Von Jakob b. Ascher existiert auch ein kabbalistischer Pentateuchkommentar, der sich vorzugsweise mit mystischen Sinnspielen und Buchstabenzahlen beschäftigt, welche später öfter als der ziemlich bedeutungslose Kommentar gedruckt wurden. Seine wichtigste Schöpfung überdauerte aber alle anderen zeitgenössischen Werke gleicher Richtung und wurde später Gegenstand eifrigen Studiums.

Etwa zu gleicher Zeit und unabhängig von dem später einfach *Tur* genannten Werke Jakob's b. Ascher entstanden in Spanien und in Deutschland, wie bemerkt, noch mehrere Werke, deren Zweck der gleiche war: das gesamte talmudische Material zu sichten und in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Von den Autoren solcher Werke verdient hauptsächlich Ahron b. Jakob ha-Kohen aus Lunel oder Narbonne (1327) genannt zu werden, der, nach der Vertreibung der Juden aus Frankreich, in Majorca sein Buch *Orchoth Chajjim* (Lebenswege) in zwei Teilen schrieb, von denen jedoch nur der erste, welcher das ganze gottesdienstliche Gebiet umfaßt und alle bezüglichen Normen einfach zusammenstellt, erhalten ist. Wie er selbst gesteht, ist das Werk für solche geschrieben, die gleich ihm keine Heimat und keine Bücher haben. Als Vorzüge diese Ritualwerks werden Methode, Reichhaltigkeit und wörtliche Anführung der Quellen gerühmt. Und diesen Vorzügen hat es wohl die Auszeichnung zu verdanken, daß es später — von Schemarja b. Simcha — für den Gebrauch der rigorosen deutschen Juden bearbeitet und redigiert wurde. Der verkürzte Auszug wurde unter dem Titel *Kol-bo* (weil die Worte *Kol* und *bo* die großgedruckten Anfänge der beiden das Werk eröffnenden Psalmverse sind) bekannt, sogar populär. Ein Zeit- und Leidensgenosse Ahron's war Jerucham b. Meschullam, Schüler des Salomo b. Adret, der in Spanien 1340 sein *Sepher Tholedoth Adam we-Chawwa* (Buch der Geschlechtsfolge Adams und Eva's), das alle vor und nach der Verheiratung zur Geltung kommenden Gesetze umfaßt, und kurz vorher schon einen Kodex des Zivilrechts unter dem Titel *Mescharim* (Die Gerechtigkeit) verfaßt hatte. Als das Hauptmotiv seiner Arbeit gibt er selbst die von Früheren oft gerügte Tatsache an, daß das maßgebende Werk Maimuni's keine Quellen nenne und deshalb die Prüfung der einzelnen Dezisionen erschwere. Er selbst beherrscht das ganze Gebiet der Halacha bis

auf seine Lehrer und Vorbilder, Salomo b. Adret und Ascher b. Jechiël, deren Meinungen und Entscheidungen ihm natürlich besonders maßgebend sind. Jerucham darf neben Jomtob b. Abraham Isbili d. h. aus Sevilla (RiTBA, 1342) und Don Vidal di Tolosa als der Hauptvertreter des talmudischen Studiums in der Zeit nach Jakob b. Ascher gelten. Jomtob's Arbeit ist eine vorzugsweise kommentierende: im Geiste seines Lehrers Salomo b. Adret schreibt er Novellen zum Talmud, Glossen zu Alfâsi, Erklärungen zur Haggada. Vidal di Tolosa, von dessen Lebensumständen wenig bekannt geworden, der aber in hohem Ansehen gestanden haben muß, ist der Verfasser eines Kommentars zu dem Kodex Maimuni's, der als die erste gründliche Erläuterung jenes Riesenwerkes gelten darf, während die Arbeit seines gelehrten Zeitgenossen Schemtob ibn Gaon mehr als eine Apologie Maimuni's gegen die Ausstellungen seiner Gegner anzusehen ist.

Der praktischen Bedeutung nach haben von den Codices, welche in jener Epoche entstanden, die, welche auf die Bestimmung des Gottesdienstes Bezug hatten, am längsten sich erhalten und durchgreifende Wirkung ausgeübt. Außerdem sind sie die Grundlage des Rituals für die folgenden Jahrhunderte geblieben. „Halacha und Brauch, Dichtkunst und Haggada, Mystik und Philosophie hatten bisher an den Gestaltungen des Ritus gearbeitet; es galt nun, da das poetische Material etwa seit Beginn des vierzehnten Jahrhunderts nicht mehr vermehrt wurde, das Ritual zu befestigen, die Gebräuche und Normen zu sammeln.“ Und diesen Zweck haben die Kompendien von Ende des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, in Spanien, Italien und Deutschland, wesentlich gefördert. Für die Literaturgeschichte haben diese Werke noch den besonderen Wert, daß sie oft Auszüge aus älteren Schriften und wertvolle historische Nachrichten bieten. Außer den bereits genannten existieren noch solche Kompendien von David b. Joseph Abudirahim, der um 1341 in Sevilla mit der Erläuterung der Gebete auch eine Beschreibung und Feststellung des Rituals verbunden und dessen Werk sich lange in hoher Gunst erhalten hat, von Ascher b. Chajjim aus Monzon, dessen *hap-Pardes* (Das Paradies) sich in zehn Abschnitten ausschließlich mit den Hauptgeboten beschäftigt, von Menachem b. Ahron ibn Serach in Toledo (1385), dessen reiches, 400 Kapitel umfassendes Werk *Zeda lad-Derech* (Wegzehrung) den Gottesdienst nach Halacha und Brauch für alle, die die religiösen Gebote vernachlässigen, zu schildern und theologisch und sittlich zu begründen sucht, sowie von mehreren italienischen und deutschen Gesetzeslehrern, die noch zu erwähnen sein werden, wenn von der fruchtbaren halachischen Arbeit der deutschen Juden die Rede sein wird.

Das Ritualwerk eines hervorragenden Spaniers, des Isaak Aboab, welches den Titel *Schulchan hap-Panim* (Tisch der Schaubrote) führte, ist ebenso wie ein halachisches Werk desselben, in das 13. Jahrhundert gehörenden Autors verloren gegangen. Ein glückliches Geschick, das oft auch den Büchern zuteil wird, hat dagegen ein drittes, und wahrscheinlich das Hauptwerk des Mannes erhalten, das später zu großer Popularität gelangt und eines der gelesensten Werke der religiösen Volksliteratur bis auf unsere Zeit geworden ist. Es ist das Buch: *Menorath ham-Maor* (Lichtverbreitender Leuchter), eine Sammlung haggadischer Lehren und Erzählungen in sieben Abschnitten, entsprechend den sieben Armen des Leuchters im Tempel zu Jerusalem, nach moralischen und religiösen Gesichtspunkten zusammengestellt. Der Verfasser erklärt selbst, daß er das Buch in einer wissensarmen Zeit angelegt habe, um es bei etwaigen Reden und Vorträgen zu benutzen, da man die Haggada nur zu sehr vernachlässige. Sein Standpunkt ist genau der des Epigonen einer großen Epoche; er kennt die Meister der Vorzeit, die jüdischen wie die griechischen Philosophen, letztere natürlich nur aus sekundären Quellen; er ist fromm, bescheiden, gemütvoll und glaubensinnig, dazu etwas mystisch und weiß sein Buch im Stil wie in der Behandlungsart, im Gedankengang und den religiösen Anschauungen genau den Bedürfnissen des Leserkreises anzupassen, für den es bestimmt, und den es auch jahrhundertelang höchlich erbaut hat. Ins Spanische und Deutsche übertragen, hat der „Leuchter" auch im weiblichen Geschlecht den Sinn für religiöse Belehrung entzündet und ist mit Recht zu einem beliebten Volksbuch geworden.

Ein einziger Schriftsteller jener Zeit hat es über die kodifikatorischen Arbeiten zu einem tüchtigen Versuch, den Talmud als Schriftwerk kritisch zu beleuchten, gebracht: Simson b. Isaak aus Chinon, der im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts sein Werk, *Sepher Kerithoth* (Buch der Verträge), eine Methodologie des Talmuds, schrieb, die, wenn auch nicht auf rein kritischer Basis stehend, doch immerhin einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis jenes Literaturwerks bietet, indem sie den Gang der talmudischen Diskussion und Vortragsform methodisch auseinandersetzt, die Zeitfolge der Tradenten und ihre Entscheidungen, sowie die hermeneutischen Regeln der talmudischen Halacha beleuchtet. Nach diesem Muster wurden im Laufe dieses wie des folgenden Jahrhunderts mehrere derartige Einleitungen in den Talmud geschrieben, ohne daß jedoch eine derselben den Weg zur wissenschaftlichen Erforschung jenes alten Literaturdenkmals gebahnt hätte.

Die Erscheinung eines wissensfreundlichen und der Kabbala ziemlich abgeneigten Forschers ist in dieser Epoche um so wichtiger,

als mit ihm die Literaturgeschichte der Juden in Frankreich sozusagen abschließt. Jenes Land, das von Raschi bis zu den letzten Thosaphisten eine so stattliche Reihe der hervorragendsten Talmudlehrer geliefert hatte, jene Provinz, die einst die Vermittelung für alle Wissenschaften von Spanien übernommen und der Poesie die Wege nach Italien geebnet hatte, sie waren nun verwaist und verarmt. Die Lehre der Rabbinen und das Lied der Sänger waren verstummt. Nur wie ein schwacher Nachhall einstiger Größe klingt uns aus der Simson b. Isaak folgenden Generation der Name eines Arztes, Isaak b. Jakob de Lattas (1372) aus einem altfranzösischen Gelehrtengeschlecht entgegen, der mit einem aus zwei Abteilungen bestehenden Werke, das vermutlich *Kirjath Sepher* (Die Stadt des Buches) genannt wurde, gewissermaßen den Abschluß einer großen Epoche bildet, deren Denkmäler der bescheidene Autor in seinem Buche sorgsam verzeichnet. Es bildet dieses recht anspruchslos auftretende Werk gewissermaßen eine Geschichte der Tradition, in der die Kette der Ueberlieferung, die Ordnung der Mischna und des Talmuds, die biblischen und späteren Ritualvorschriften systematisch aufgeführt und historische wie theologische Exkurse aus Maimuni, Ibn Esra u. a. angefügt werden. Sein Buch ist eine schätzbare Quelle für die jüdische Gelehrtengeschichte der Provence geworden.

* * *

Womöglich noch trostloser als in Frankreich hatte sich inzwischen die Lage der Juden in Deutschland gestaltet. Die abgelaufenen zwei Jahrhunderte mit ihren Verfolgungen und Bedrückungen hatten ihre äußere Lage wesentlich verschlimmert und ihre inneren Verhältnisse arg zerrüttet. Zwar der religiöse Sinn hatte seit den Tagen Jehuda Chasid's und Eleasar's aus Worms nicht nur nicht ab-, sondern eher noch zugenommen. Auch hatte die Kabbala in Deutschland merkwürdigerweise nicht dieselben Fortschritte gemacht wie in Spanien. Dagegen war aber alles wissenschaftliche Streben in den gehetzten und verfolgten Opfern menschlichen Irrwahns erloschen, und selbst das Talmudstudium hatte schon unter den Schülern Meïr's aus Rothenburg eine Richtung eingeschlagen, die von der einfachen Erklärungsweise Raschi's sich ab- und einer grübelnden Dialektik zuwendete.

Von diesen Schülern des gefeierten Talmudlehrers sind bereits einige vorgeführt worden, so vor allem Ascher b. Jechiël, der den Geist der rigorosen Frömmigkeit, wie er unter den deutschen Juden jener Zeit lebte, in Spanien eingeführt hat, und noch andere. Die Entscheidungen, die Meïr von Rothenburg aus seiner Haft zu Ensisheim erteilte, arbeitete Simson b. Zadok nach den Anweisungen

des Lehrers in einem eigenen Werke *Thaschbaz* (Abbreviatur für: Entscheidungen des Simson b. Zadok) aus. Der angesehenste dieser zahlreichen Schülerschar war wohl, nachdem Ascher b. Jechiël die deutsche Heimat verlassen hatte, Mordechai b. Hillel, der bei einem Pöbelaufstand in Nürnberg 1298 mit seinen fünf Kindern den Märtyrertod erlitten hat. Seine Geltung reicht über das Zeitalter, ja über das Jahrhundert hinaus, dem er angehört. Seine Tätigkeit wendet sich nicht bloß dem in Deutschland zu seiner Zeit mit Eifer gepflegten Studium des Talmuds, der religiösen Kasuistik und der Beantwortung ritueller Anfragen zu, sondern er versucht sich auch als Selicha-Dichter mit Erfolg, und sogar das Studium der hebräischen Grammatik ist ihm nicht fremd, so sehr es auch von seinen deutschen Zeitgenossen vernachlässigt wird. Mordechai b. Hillel bringt die rituellen Schlachtregeln in hebräische Verse — solche Versuche wurden damals und auch schon früher allenthalben, zum Teil sogar in arabischer Sprache, gemacht — er dichtet eine Selicha in tief empfundenen Versen auf seine ermordeten Glaubensbrüder, und auch zwei metrische Lehrgedichte grammatisch-masoretischen Inhalts sind von ihm noch handschriftlich vorhanden, in denen er auf die Meister dieser Wissenschaft und auf die „Satzungen Spaniens" verweist. Seine Sprache ist korrekt, allerdings von talmudischen Terminis und Redewendungen häufig unterbrochen, die in den neuhebräischen Stil der deutschen Juden sich schon fest eingebürgert hatten. Die Haupttätigkeit Mordechai's lag allerdings auf dem Gebiet talmudischer Studien. *Das Buch des Mordechai*, so heißt sein maßgebendes Werk, das bald zu hohen Ehren gelangte, überallhin sich verbreitete, kommentiert, glossiert, exzerpiert wurde und in verschiedenen Rezensionen als *Rheinischer Mordechai* und *Oesterreichischer Mordechai* autoritatives Ansehen in allen deutschen Landen erlangte. Mordechai schließt sich in diesem Werk eng an die Halachot des Alfâsi an, so daß es in der Tat der Form nach einen Kommentar zu der Arbeit des erstern Gesetzeslehrers bildet. Sein Vorhaben war weniger auf Originalität, scharfsinnige Auslegung, größere Vollständigkeit, sondern vielmehr darauf gerichtet, reiches halachisches Material zu sammeln. Der Anklang, den sein Werk schon bei Lebzeiten gefunden, mag als ein Beweis dafür gelten, daß Mordechai b. Hillel, der gleichfalls zu den letzten der großen Gesetzeslehrer gehörte, sein Ziel erreicht und seine Zeit verstanden hat.

Neben Mordechai b. Hillel werden, als jüngere Zeitgenossen oder auch als Schüler des um seiner Schicksale wie seiner Tugenden willen gleich gefeierten Lehrers, noch Chajjim b. Isaak, der Sohn des Isaak Or Saruah, dessen rabbinische Gutachtensammlung erst in neuerer Zeit veröffentlicht wurde, Abigedor ha-Kohen,

der auch Selichoth gedichtet, die das Leid seiner Glaubensgenossen treu widerspiegeln, und viele andere genannt, die den von dem Meister ererbten Wissensschatz fortzubilden suchten. Dann kam der Schwarze Tod und in seinem Gefolge unsägliches Elend über die deutschen Juden. Da verstummte das Lied, da schwieg die Wissenschaft. Das letzte Viertel des dreizehnten und das ganze vierzehnte Jahrhundert bilden die traurigste Epoche in der Leidensgeschichte der deutschen Judenheit. Wer mag in solchen Perioden, wo es den Kampf um das Leben selbst gilt, nach den Aeußerungen geistigen Lebens suchen? Und wer wird sich darob verwundern, daß auch, als die Epidemie vorübergezogen war, eine tiefe Grabesruhe im jüdischen Lager herrschte, daß selbst die talmudischen Studien in jenem Zeitalter nach den Schülern Meïr's von Rothenburg, etwa von 1330 bis 1380, nur äußerst dürftig gepflegt wurden, und daß kein hervorragender Gesetzeslehrer, kein einflußreicher Schriftsteller oder Denker aus ihrer Mitte erstand, der dem geistigen Leben neuen Aufschwung hätte geben können!

Es wiederholt sich vielmehr dieselbe Erscheinung, die wir im Zeitalter der spanischen und provençalischen Epigonen schon beobachtet und verfolgt haben, daß auf die Epoche origineller Geistesarbeit die Zeit des Sammelns und Sichtens, auf die Periode der bahnbrechenden Studien und Werke die der Glossen, der Codices und Scholien, auf die Generationen der Könige, die den hochragenden Bau der Wissenschaft aufgerichtet, die bescheidenen Geschlechter der Kärrner folgen, die fleißig und sorgsam die Ernte einheimsen, welche jene als frische Geistessaat ausgestreut hatten. Man kann mit Fug und Recht, ohne nach Analogien mit einer fremden Literatur zu haschen, diese der Blüteperiode folgende Epoche die der jüdischen Scholastik nennen, insofern sie das überkommene wissenschaftliche Gut gleich der christlichen Scholastik mit ebenso trockener als haarspaltender Dialektik in das Spinngewebe eines leeren Formalismus einfangen wollte. Und was noch schlimmer war: Das Talmudstudium, vordem das Erbteil und Gemeingut aller, wurde nun allmählich Gelehrtenmonopol und blieb auf enge Kreise beschränkt. Aus einem solchen Zustand geistiger Apathie entstand folgerichtig die Neuordnung des Rabbinerwesens. Während früher der Grad des Wissens der einzige Maßstab für die rabbinische Autorität war, sollte nun jeder, der in einer Gemeinde rabbinische Funktionen ausüben wollte, erst eine besondere Autorisation hierfür durch einen Titel erlangen. Etwa zugleich mit der Einführung der Doktorpromotionen an der neubegründeten Wiener Universität führte auch der dortige Rabbiner Meïr b. Baruch ha-Levi 1365 die Promotion für Rabbiner durch den Titel *Morenu* (Unser Lehrer) ein, die nach mannigfachen Kämpfen als Norm für die spätere Zeit sich

allgemeine Geltung verschaffte. Die Institution des Rabbinertums war fortan an diesen Titel gebunden.

Zur Illustration der wissenschaftlichen Zustände jenes Zeitalters wird von zeitgenössischen Chronisten mit Betrübnis erzählt, daß Mattathja b. Joseph, ein deutscher Talmudist, der nach Frankreich zog, in diesem Lande, das einst die glänzende Thosaphistenschule erzeugt, nicht sechs Talmudgelehrte angetroffen habe, und daß selbst aus seiner in Paris neubegründeten Schule nur acht Vorsteher von Talmudschulen hervorgegangen seien. Aber weder Mattathja noch einer seiner Schüler hat durch ein literarisches Denkmal sich verewigt. Die schöpferische Kraft war eben auf diesem Felde versiegt, und die sechzig Jahre nach Ascher b. Jechiël und Mordechai b. Hillel sind im Studium und der Erforschung des Talmuds für Deutschland wie für Frankreich eine Zeit dürftiger Nachlese, die Zeit eines „verwaisten Geschlechts", wie es in den Rechtsgutachten eines Genossen derselben heißt. Die einzige Anregung, die die religionsgesetzlichen Studien in dieser Epoche erhielten, kam aus jenen Ländern, die in der jüdischen Literatur noch ziemlich fremd waren: aus Ungarn und Oesterreich. Sie betraf die Sammlung der religiösen Gebräuche und des gottesdienstlichen Materials, die nach den Entscheidungen der *Posekim*, d. h. der Meister der Dezision, also der Thosaphisten und spanischen Gesetzeslehrer, betrieben werden sollte. Das Mißtrauen in die eigene Kraft, oder auch die Erkenntnis der fehlenden geistigen Frische, trieb zu solcher Sammelarbeit an. Der Beginn dieses Zeitalters schließt somit auf dem Gebiet talmudischer Studien die große mit den Gaonen anfangende Reihe der *Rischonim* (Ersten) ab. Alle Folgenden gehören zu den *Acharonim* (Zweiten, Epigonen), deren Reihe sich fast bis in das achtzehnte Jahrhundert erstreckt.

Ihre literarische Arbeit beschränkte sich, wie gesagt, zunächst auf Sammlung halachischer Dezisionen und ritueller Gebräuche. Solche Kompendien sind vorhanden von Isaak b. Meïr aus Düren (1320), der in seinem Buche *Scha'are Dura* (Die Flammenpforten) einen großen Teil der Speisegesetze übersichtlich zusammenstellte, und dessen Normen sich bei Späteren großen Ansehens erfreuten. Sie wurden mehrfach kommentiert und ergänzt. Minder systematisch ist das Werk *Agudda* (Sammlung) des Alexander Süßlein ha-Kohen (1349) in Frankfurt a. M., das in gedrängter Kürze die wichtigsten Entscheidungen der alten Kommentatoren verzeichnet, dabei aber auch eine große Anzahl von Erklärungen und praktischen Normen des Autors selbst enthält. Charakteristisch für die Zeit, für den Mann und das Werk ist ein Ausspruch, daß es keinen eigentlichen Thalmid Chacham, keinen Weisen im Sinne des Talmuds mehr gebe, der auf die einem solchen Gelehrten zugesprochenen

Rechte und Befugnisse vollen Anspruch erheben könnte. Und gegen ein solches Wort des gefeierten Lehrers erhob sich von keiner Seite ein Widerspruch. Vielmehr machte sich das durch die schwindenden Kenntnisse wohlbegründete Streben nach praktischen Lehrbüchern und Sammelwerken immer mehr geltend und jeder neue Kodex dieser Art wurde schon in der nächsten Generation kommentiert, mit Glossen versehen und in Auszügen verbreitet.

Auch die Poesie der Synagoge lag in den letzten Zügen. „In der ernsten Poesie und in den Prosa-Gebeten vernimmt man bald kabbalistische Mystik, bald die Schulsprache der aristotelischen Scholasterei, manches Gebetstück ist ein gereimtes Kompendium von Sätzen aus der Sittenlehre, der Himmelskunde und der Größenlehre — ebenso unverständlich den Nachkommen wie der schwere Saadjanische Pijjut den Vorfahren.“ Dagegen wird das Gebiet der synagogalen Bräuche und der Gottesdienstordnung mit großem Eifer angebaut. Es wirken nach dieser Richtung hin in jener Zeit durch ihre Sammelwerke vornehmlich österreichische Gelehrte, vor allem Abraham Klausner (1380) in Wien, ein Zeitgenosse des Meïr b. Baruch ha-Levi, dessen *Minhagim* (Gebräuche) ediert und in jenen Ländern als religiöse Normen festgehalten wurden. Er wird als ein „Großer seines Geschlechts“ von Zeitgenossen wie von Nachfolgern verehrt. Neben ihm wirkten in gleichem Sinne Schalom b. Eisak, in Wiener Neustadt, dessen Forschungen sein Enkel, Joseph b. Nehemja, gesammelt hat. Der österreichischen Schule stand eine rheinische zur Seite, die dasselbe Werk hinsichtlich der in deutschen Gemeinden herrschenden synagogalen Bräuche übernahm, und als deren Haupt der durch seine Schicksale bekannt gewordene Samuel b. Ahron Schlettstadt (1376) gilt, der das große Ritualwerk des Mordechai b. Hillel in einem bereits erwähnten Auszug bearbeitete. Von den Jüngern der deutschen wie der österreichischen Schule war natürlich nicht mehr zu erwarten wie von den Meistern. Auch sie setzten ihre Lebensarbeit daran, zu kommentieren und Erläuterungen oder Ergänzungen zu den Kompendien der Lehrer zu schreiben. Der Zug der Zeit ist überall derselbe, ob nun die Kompendien auf spanischem, deutschem oder sogar auf schweizerischem Boden erstehen. Allmählich hatte jedes Land seine Autorität, sein Kompendium, seine Sammlung ritueller Vorschriften. Aber ein gemeinsamer geistiger Nährboden hatte sie alle erzeugt, und darum glichen sie sich auch in ihren Anschauungen und Zielen. Ein geringer Unterschied nur herrschte zwischen spanischen und deutschen Kompendien; er betraf meist die logische Anordnung der Werke und die Stellung zu den Wissenschaften, die die Spanier immer noch schätzten, während sie den Deutschen, sofern sie sie überhaupt je besessen, abhanden gekommen waren. Nur im kriti-

schen Scharfsinn in der Ermittelung und Lösung halachischer Fragen oder auch durch die strengere Rigorosität unterscheiden sich die Schüler von den Lehrern, die späteren von den vorhergegangenen Generationen. Erst die *Minhagim* des Eisak Tyrnau (1440), dem später eine romantische Lebensgeschichte angedichtet worden ist, konnten sich im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts allgemeineres Ansehen verschaffen. Mit dem Ritualwerk des Jakob b. Mose Möllin ha-Levi (1427) in Mainz, vereint, wurden sie der Kodex der deutschen und polnischen Juden für spätere Jahrhunderte. Jakob Möllin ha-Levi in Mainz (abgekürzt MaHaRIL) übte durch seine Vorträge, Entscheidungen und Gutachten den stärksten Einfluß aus und gab seinen Schülern Stoff zu verschiedenen Ritualiensammlungen. Mehrere derselben sind noch handschriftlich vorhanden, andere sind gedruckt und haben bedeutendes Ansehen erreicht. Das eigentliche halachische Hauptwerk Jakob's wurde erst von seinem Schüler Salman aus St. Goar (Eleasar b. Jakob) redigiert, der das aus den Vorträgen des Meisters gesammelte Material erst lange nach dem Tode desselben geordnet hat. Auch ein Teil der Gutachten dieses Gesetzeslehrers ist gedruckt, der eifrig bemüht war, die synagogalen Melodien zu erhalten. Sie geben ein treues Bild des inneren Lebens der deutschen Juden im Mittelalter in der Synagoge wie im Hause und in der Gemeinde.

Ein Zeitgenosse des Jakob Möllin war Salomo Runkel, gleichfalls in Mainz und Worms wie dieser. Er war der Verfasser der kabbalistischen Schrift *Chathan Damim* (Der Blutsverwandte), welche vermischte Abhandlungen meist zur Bibelexegese ganz im Geschmack der üblichen Zahlenspielereien und geheimnisvollen Abbreviatur-Bildungen enthält. Er kennt und zitiert zwar die alten nordfranzösischen Exegeten, aber er verschmäht es, in ihren Pfaden zu wandeln.

Ein Wendepunkt zum Bessern scheint erst etwa um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts einzutreten. Die rabbinische Gelehrsamkeit gewinnt wieder Mut und Selbstvertrauen; aus den deutschen und österreichischen Talmudschulen gehen wieder Gesetzeslehrer hervor, die den religiösen Studien neuen Schwung verleihen, die, die ausgetretenen Geleise verlassend, der halachischen Forschung neue Bahnen weisen und die auch die biblische Exegese nicht ganz aus dem Kreise ihrer Studien ausschließen. Schon unter den Schülern des Jakob Möllin ha-Levi erhoben sich die talmudischen Schulen zu Mainz, Erfurt, Prag, Nürnberg und Regensburg zu neuem Glanz. Hervorragende Gesetzeslehrer wirkten dort zwar unter den denkbar trübsten Verhältnissen, unter steter Angst und wachsenden Qualen, doch aber mit einem heiligen Eifer, als lebten sie in tiefstem Frieden. Fast schien es, als lebte der Scharfsinn und Geistreich-

tum der Thosaphisten in der Mitte dieser Märtyrer ihres religiösen Gedankens wieder auf, die oft den Weg vom Lehrhaus ins Gefängnis oder gar auf den Scheiterhaufen nehmen mußten. Eine der größten rabbinischen Autoritäten jener Zeit war Jakob b. Jehuda Weil (1460) in Nürnberg, ein Schüler des Jakob Möllin, von dem zwar nur eine Gutachtensammlung vorhanden ist, der aber auf den Geist und die Richtung des Talmudstudiums, wie auf die Würde der Wissenschaft heilsamen Einfluß ausübte. Seine profunde Gelehrsamkeit, seine tiefe Sittlichkeit und Frömmigkeit befähigten ihn dazu, in den Riß zu treten und dem Rabbinentum, dessen Ansehen und Bedeutung erheblich gelitten hatte, neuen Inhalt und jene Würde zu verleihen, die es einzig und allein durch Wissenschaft und Frömmigkeit zu allen Zeiten in Israel besessen hatte, ohne daß äußere Machtmittel, eine staatliche und geistliche Autorität ihm zur Seite gestanden hätten. Seine vielfach maßgebenden „Schlachtregeln" sind dadurch eine bibliographische Merkwürdigkeit geworden, daß die älteren Basler Drucke derselben künstlerische Titeleinfassungen mit grotesken Vignetten von Hans Holbein aufzuweisen haben.

Neben und nach Jakob Weil war es hauptsächlich Israel b. Petachja Krems aus Marburg, gewöhnlich Isserlein genannt (1460), der das fünfzehnte Jahrhundert als talmudische Autorität beherrschte und später noch selbst einem Ascher b. Jechiël an die Seite gestellt wurde. Er war groß und hervorragend in seiner Zeit. Sein wichtigstes Werk ist eine Sammlung von 354 Abhandlungen in Responsenform über die verschiedensten Fragen auf dem Gebiete des synogogalen, rituellen und gesellschaftlichen Lebens, *Therumath had-Deschen* (Die Hebe der Asche, nach dem Zahlenwert des Wortes *Deschen* symbolisch benannt), deren Resultate den späteren Kodifikationen der Halacha meist zugrunde liegen. Ueberdies hat er noch viele andere Responsen und Erläuterungen, *Biurim*, zum Pentateuchkommentar Raschi's, Glossen zu früheren Codices und auch liturgische Poesien hinterlassen. Isserlein trat mit Entschiedenheit für die Freiheit der Lehre ein und wußte das Ansehen der Wissenschaft, ebenso wie die Autonomie der Gemeinde hierarchischen Angriffen zeitgenössischer Rabbiner und kecken Uebergriffen weltlicher Vorsteher gegenüber mit Entschiedenheit zu wahren. Sein Geist vererbte sich auf eine zahlreiche Jüngerschar, die das Wort des Lehrers in die Gemeinden trug. Sein und Jakob Weil's bedeutendster Schüler war Israel b. Chajjim Bruna (d. h. aus Brünn, 1456), ein vielgeprüfter Mann, der dem Tod durch Henkershand nur mit Not entging, der aber nichtsdestoweniger sein ganzes Leben dem Gesetzesstudium weihte. Seine Sammlung religiöser Gutachten wurde erst in neuerer Zeit veröffentlicht, nachdem fast sämtliche Exemplare der ersten Ausgabe durch Feuer vernichtet

wurden. Auch Mose b. Isaak ha-Levi aus der Gelehrtenfamilie Minz aus Mainz (1474) gehörte dieser Generation an. Seine Gutachten sind gleichfalls eine wertvolle Quelle für die Kenntnis des Kulturlebens der Juden in jener Zeit.

Die Bibelexegese wurde von diesen Gesetzeslehren selbstverständlich nur im kabbalistischen Sinne gepflegt. In solchem Geiste waren die Erklärungen und Glossen zum Pentateuch von Salomo Runkel, Israel Isserlein, einige anonyme Superkommentare und Auszüge von Raschi's Werk, der vielverbreitete Bibelkommentar von Menachem b. Meïr Spira, nach seinem Werk *Zijjuni* (Der Zionite) selbst Ziuni genannt, und die Expositionen von Abigdor b. Isaak Kara aus Prag (1439) zum Pentateuch gehalten. Abigdor Kara, der sich der Freundschaft eines deutschen Kaisers rühmen durfte, war auch liturgischer Dichter von einer das Mittelmaß synagogaler Poesie jener Zeit überragenden Bedeutung. Seine Hymnen und Selichoth bilden das Abendrot der religiösen Poesie in Deutschland, deren Sonne noch einmal vor ihrem Untergang ihre letzten Strahlen in die Bethäuser Juda's sendet. Sein Gesang *Echad Jachid u-Mejuchad*, eine den Gottesglauben verherrlichende Hymne, ist fast in alle Synagogenriten aufgenommen. Es wird berichtet, daß die Hussiten in Prag seine Hymne über die Einheit Gottes, die er auch in die Landessprache übersetzt haben soll, gesungen haben. Seine Selichoth atmen den warmen Herzschlag religiöser Begeisterung und die flammende Glut des Martyriums, das sich über alles Erdenleid in dem unerschütterlichen Vertrauen zu Gott, dem Helfer und Retter in Nöten, erhebt, und das auch noch im Sterben seinen Namen und seinen Preis laut und begeistert verkündet. Seine Klage- und Racherufe werden durch die flammenden Holzstöße, auf denen Tausende unschuldiger Juden einem traurigen Wahn hingeopfert wurden, grell beleuchtet, und gewinnen in dieser Beleuchtung ein ganz anderes Aussehen, als wenn sie in ruhigen oder auch nur minder bewegten Zeitläuften entstanden wären.

* * *

In Deutschland hatte man in dieser Zeit sich bereits entschlossen, die Juden zu vernichten, da sie dem herrschenden Glauben gegenüber sich widerspenstig erwiesen, während in anderen Ländern noch immer die Aera der Religionsdisputationen zwischen Juden und Christen herrschte, die durch List, Ueberredung, Schmeichelei und Gewalt die verirrten Schafe in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche führen, die aber auch in diesem schönen Lande nur die entsetzliche Katastrophe vorbereiten sollten, welche bereits über die Juden Deutschlands hereingebrochen war. Aus einer schüchternen Polemik zwischen den drei Religionen, die

wohl genau so alt war wie diese selbst, hatte dieser Kampf in öffentlichen Disputationen und literarischen Gefechten sich entwickelt. Natürlich war auch hier das Verhältnis der Religionen zueinander ein verschiedenes. Wie der Islam als eine selbständige und unabhängige Religion sich jederzeit duldsamer und freundlicher dem Judentum gegenüber erwiesen hatte, mit dem ihn ja viele Berührungspunkte verknüpften, so war auch die Polemik eine sozusagen akademische zwischen den Streitern beider Religionen. Zwar finden auch zwischen ihnen Disputationen statt, bei denen von mohammedanischer Seite als Hauptargument zumeist die Bibelfälschung der Juden ins Gefecht geführt wird; aber sie sind meist theoretischer Natur, eher aus dem Bedürfnis einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung als aus praktischer Bekehrungssucht hervorgegangen. Diese Polemik zwischen Judentum und Islam hat wahrscheinlich schon im neunten Jahrhundert begonnen. Ihren Spuren begegnet man in den späteren Midraschim und Baraitha's, in den arabischen Kommentaren Saadja's, die aus rein apologetischer Tendenz hervorgegangen, in den Streitschriften der Karäer, deren scharfe Opposition gegen die Rabbaniten allerdings heftiger war als gegen den Islam, den sie vorsichtigerweise meist in hebräischer Sprache angriffen, während sie den Kampf gegen die ersteren fast nur in arabisch geschriebenen Schriften führten. Zu literarischer Bedeutung gelangt die Polemik erst in den Tagen der neuaufblühenden jüdisch-arabischen Literatur. Da schreibt der Gaon Samuel b. Chophni ha-Kohen ein Buch über die „Aufhebung des Gesetzes und der Wurzel- und Zweiglehren der Religion", dessen Spitze sich gegen die Göttlichkeit des Koran wendet; später richtet Jehuda ha-Levi sein Buch *Al-Chazari*, ursprünglich „Buch der Argumentation und Demonstration zur Verteidigung der unterdrückten Religion", vorzugsweise gegen Mohammedaner und Karäer, und gegen ihn schrieb der Renegat Samuel b. Jehuda ibn Abbas eine „Vollständige Widerlegung der Juden", aus der wahrscheinlich der berühmte Brief von Samuel aus Marokko gegen die Juden später fabriziert wurde. Auch Maimuni richtet sich in seinem Bestreben, die griechisch-arabische Wissenschaft mit den Lehren des Judentums zu vereinen, wiederholt gegen den Islam. Erst um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wo von seiten der Kirche die Disputationen und Verfolgungen planmäßig eröffnet wurden, gestaltet sich auch diese Polemik etwas lebhafter. Philosophen und Kabbalisten bekämpften den Islam mehr oder minder heftig, die Mohammedaner schreiben, namentlich im Orient, häufig gegen Christen und Juden, gegen erstere meist mit größerer Erbitterung, gegen letztere oft mit harmlosem Spott. Die hebräische Monographie gegen den Islam von Salomo b. Adret ist bereits erwähnt worden. Ihr zur Seite steht

als die wichtigste polemische Schrift eines Juden in arabischer Sprache die *Kritik der Untersuchungen über die drei Religionen* von Sa'ad b. Mansur ibn Kemmuna (1280), die den gesamten polemischen Stoff mit Objektivität zusammenfaßt und erörtert. Aber alle diese Erörterungen hatten keine tiefere Bedeutung; der Kampf wurde selten oder nie ein bedeutender, und auch die Verfolgungen und Bekehrungsversuche der Mohammedaner traten sporadisch nur da auf, wo ein fremdes Bespiel dazu verlockte.

Ganz anders gestaltete sich die literarische Polemik zwischen Christentum und Judentum. Indem ersteres als die Tochterreligion des letzteren auftrat, mußte es seine Ansprüche auf Anerkennung notwendig auch durch eine Polemik gegen die verstoßene Mutterreligion dokumentieren. Das Judentum hingegen, das die Mission, Proselyten zu machen, nicht aufgenommen hatte, konnte sich natürlich nur abwehrend und verteidigend allen diesen Angriffen gegenüber verhalten. Auch erschien ihm das Christentum ja als eine höhere Form des religiösen Gedankens, dessen Aufgabe es sein sollte, das Heidentum zu vernichten, und erleuchtete Lehrer der jüdischen Gemeinde haben diese weltgeschichtliche Sendung des Christentums anerkannt und ausgesprochen. Da sich die Kirche aber mit einer solchen Anerkennung nicht begnügte, so gab es zu allen Zeiten eine mehr oder minder heftige Polemik zwischen den literarischen Verfechtern beider Religionen. Deutliche Andeutungen solcher Kämpfe und Disputationen finden sich in den Talmuden und Midraschim; es sind meist geistreiche Wortspiele und Verordnungen, die Halacha betreffend, welche vielleicht ihre Spitze gegen die Judenchristen richten mochten. Der Disput zwischen Jason und Papiscus betraf sicher dasselbe Thema; und auch der Dialog von Justin Martyr mit dem Juden Trypho hat einen polemischen Charakter. Einer eigentlichen Streitschrift gegen das Christentum, einer ausführlichen Beurteilung und Widerlegung desselben begegnen wir erst im zwölften Jahrhundert, da man das berüchtigte *Tholedoth Jeschu* (Die Lebensgeschichte Christi) nicht für eine solche halten darf. Diese Schmähschrift wird von keinem jüdischen Polemiker benützt, von einigen sogar als judenfeindliches Unterschiebsel zurückgewiesen. Die vielfach entstellenden Sagen, die die Grundlage dieser kleinen Schrift bilden, sind aber doch noch immer sehr harmlos den scharfen Angriffen gegenüber, die das Judentum schon in den Tagen der Kirchenväter erfahren hatte. Wenn die Petruslegende den Apostel nur gezwungen zur Taufe gehen, ihn aber im Herzen Jude bleiben läßt, so liegt dieser Sage ein natürliches ethisches Bedürfnis, das sich in solchen Bildungen der rauhen Wirklichkeit gegenüber Genüge verschafft, zugrunde. Aber als eine Polemik gegen das Christentum können solche Sagen und Schriften nicht angesehen

werden. Viel eher möchte man mit einem neueren Forscher diese hebräische Petruslegende als ein Seitenstück zu der christlichen Legende von Petrus als erstem Bischof von Rom ansehen. Ebensowenig darf man die aus apologetischer Tendenz hervorgegangenen Bibelkommentare und religiös-dogmatischen Werke von Saadja, Jehuda ha-Levi, Ibn Esra u. a. in diese polemische Literatur einreihen, deren Anfänge jüdischerseits, wie bemerkt, erst in die Mitte des zwölften Jahrhunderts fallen, nachdem die christliche Polemik in arabischer wie in lateinischer Sprache, im Orient wie im Okzident, auf allen Gebieten bereits seit Jahrhunderten tätig war. Und zwar beginnt diese Polemik auch jetzt erst auf äußere Anlässe, meist auf jene Disputationen und Religionsgespräche hin, die Päpste und Regenten zur Bekehrung der Ketzer damals angeordnet haben, und deren Geschichte ein noch ungeschriebenes Kapitel der allgemeinen Kulturgeschichte ist. Natürlich stammen die meisten jüdischen Schriften dieser Art aus der spanischen Schule. Das *Buch des Bundes* von Joseph Kimchi darf vielleicht als die erste wissenschaftliche Widerlegung der christlichen Dogmen in der jüdischen Literatur angesehen werden. Seine Gründe faßt dieser bereits erwähnte Autor mit Ruhe und Klarheit, ohne jede Schärfe und Bitterkeit zusammen; „es ist die Ueberzeugung eines vollkommen seines Friedens sich bewußten Herzens, ein Mann verteidigt, was ihm heilig, ohne Erregung und Feindseligkeit". Neben, vor und nach Joseph Kimchi traten noch Jakob b. Reuben, Mose ibn Tibbon, der die talmudische Haggada gegen feindliche Angriffe zu verteidigen unternimmt, Mose b. Salomo aus Salerno, der in seinem *Ma'amar ha-Emuna* (Abhandlung vom Glauben) seine Disputationen mit christlichen Geistlichen schildert, mit denen er übrigens sehr freundschaftlich verkehrt zu haben scheint, und der auch einen philosophischen Kommentar zum *Moré* hinterlassen, Jechiël b. Joseph, der Leiter der großen Disputation zu Paris, Nathan Official und Joseph dessen Enkel, Meïr b. Simon (1245), der seine Dispute mit dem Erzbischof von Narbonne in dem polemischen Werk *Milchamoth Mixwa* (Kriege der Pflicht) beschreibt, Mordechai b. Jehosepha, dessen *Machzik ha-Emuna* (Bekräftigung des Glaubens) gegen denselben Konvertiten Paulus Christiani gerichtet ist, mit dem auch Mose b. Nachman, dessen Disput bereits geschildert worden, gestritten, und andere polemisch gegen die immer häufiger und schärfer werdenden Angriffe auf, die das Christentum gegen sie richtete.

Die wichtigste Epoche der polemischen Literatur ist die der Epigonenperiode von Anfang des vierzehnten bis gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Von den öden Wegen künstlicher Poesie und unfruchtbarer Gelehrsamkeit führt der Pfad durch die

Literatur dieser Periode in ein anmutigeres Gebiet, da er auf einen Kreis von Männern trifft, die mit den Waffen der Wissenschaft und mit Begeisterung für den angestammten Glauben die Rechte desselben gegen Feinde und Renegaten zu verteidigen bereit sind. Je trüber die Lage der Juden auch in Spanien sich gestaltet, je mehr das duldsame Maurentum der streitenden Kirche weichen muß, desto heftiger werden die Angriffe, desto häufiger die Disputationen, die natürlich stets mit dem Sieg der mächtigeren Partei enden, desto stärker wird aber auch der Abfall im jüdischen Lager. In dieser Zeit, wo auf der einen Seite ein kahler Rationalismus die Gestalten der Vorzeit zu Symbolen und Allegorien verflüchtigt, und auf der andern Seite die sinnverwirrende Mystik fromme Gemüter immer mehr umnachtet, findet eine Fahnenflucht unter den Juden Spaniens statt, wie sie innerhalb der jüdischen Kreise wohl kaum wieder vorgekommen ist. Und was das Schlimmste war: Aus den Reihen dieser Neophyten stammt das Gros der Feinde Israels; sie wurden die Schergen der feindlichen Verfolgung gegen den Stamm, dem sie selbst entsprossen, sie holten ihre Waffen aus der Rüstkammer des Judentums und brachten, um ihre neue Gläubigkeit zu verbriefen, ihre früheren Glaubensgenossen ins Verderben. Von diesen Apostaten ist in erster Reihe Abner aus Burgos zu nennen, der im Alter von sechzig Jahren noch zum Christentum übertrat und als Alphons de Valladolid Juden und Judentum in hebräischen und spanischen Schriften leidenschaftlich bekämpfte. Seine Kenntnis der hebräischen Literatur benutzte er dazu, um gegen die talmudische Haggada und gegen verschiedene apologetische Werke zu polemisieren. Gegen ihn erhob sich in Prosa und Versen, wie bereits früher erwähnt, Isaak ibn Polkar, sein ehemaliger Jugendfreund. Außerdem schrieb noch Joseph Schalom ein Buch als „Antwort auf die Sendschreiben Alphonso's". Mit welcher Milde und Humanität die so schmählich Angegriffenen den Renegaten beurteilten, das beweist ein Wort des Philosophen Mose Narboni, der Abner persönlich gekannt hatte: „Er war ein klarer Denker, ein ernster Geist, aber er hatte nicht die Kraft, die über uns verhängten Leiden zu ertragen; er begnügte sich nicht mit der Wohlfahrt der Seele, er bedurfte auch der Wohlfahrt des Körpers; und da stürzte er sich gewaltsam in den Glauben, es sei einmal in den Sternen so geschrieben, daß ein schweres Geschick über das Judentum hereinbreche, das es zermalmen werde und dem nicht zu entrinnen sei. Wollten wir uns dem entgegenstellen, so würden wir uns nur verderben, ohne daß unser Bemühen nur eine Spur zurückließe. Besser also, wir fügen uns in die übermächtige Gewalt." Die ersten Disputationen, die von diesem oder anderen Renegaten angeregt wurden, förderten polemische Werke zutage, die das,

was die jüdischen Gelehrten dort ausgesagt, wissenschaftlich zu erörtern suchten, oder auch das, was sie nicht aussagen konnten, enthielten. Nach einer solchen Disputation zu Sevilla verfaßte Mose Kohen de Tordesilla sein Werk *Exer ha-Emuna* (Rettung des Glaubens, 1374), das im 17. Kapitel einen Dialog zwischen den Vertretern beider Religionen anführt. Es ist interessant und mag besonders erwähnt werden, daß alle polemischen Schriftsteller, von Kimchi angefangen bis auf die spätesten Epigonen, zunächst den ersten Angriffspunkt, die talmudische Haggada, als nicht bindend preisgeben. Auch Mose de Tordesilla stellt schon in der Vorrede seines Werkes die Haggada den Romanzen und Parabeln des *Kalila we-Dimna* gleich, die das große Publikum anziehen, aber auch die Weisen durch geheimen Sinn fesseln, die aber kein Dogma für die Bekenner des jüdischen Glaubens bilden dürften. In noch schärferer Weise betonen dieses Verhältnis Nachmani in seiner Entgegnung auf die Fragen Fra Paolo's, und der streng fromme Jechiël aus Paris gegenüber Nicolaus Donin. „Die Haggada," sagt der letztere, „auf die Du Deine Anklagen vorzugsweise stützest, ist für uns nicht bindend; man kann an dieselbe glauben oder auch nicht, ohne daß man dadurch aufhört, ein rechter Jude zu sein."

Nach der Disputation zu Pampeluna, die christlicherseits der Kardinal Pedro di Luna, später Papst Benedict X., führte, schrieb Schemtob b. Isaak Schaphruth aus Tudela (1385) sein Werk *Eben Bochan* (Der Prüfstein), in dem er alle Beweise, die die Gegner für ihr Dogma aus Bibel und Talmud herbeigeholt haben, zu widerlegen suchte. Derselbe Schemtob schrieb auch gegen Alphons de Valladolid, der Jakob b. Reuben und dessen *Kriege des Herrn* angegriffen hatte, und veranstaltete, um seine Glaubensbrüder für die ihnen bevorstehenden Kämpfe auszurüsten, eine vorzügliche hebräische Uebersetzung der vier Evangelien.

Solcher Waffen bedurften diese allerdings in den schweren Tagen der Prüfung und Gefahr, die über sie hereinbrachen, als nach der furchtbaren Judenverfolgung im Jahre 1391 die Besten in Scharen zur herrschenden Kirche übertraten. Die Christen nannten sie Marannos, die Verdammten, und betrachteten sie mit großem Mißtrauen. Um dieses zu entkräften, suchten die Marannen ihre früheren Glaubensbrüder nach Kräften zu verleumden, zu bekämpfen, ja sogar zu verderben. Sie spotteten in Prosa und Versen der alten Synagoge und gingen nicht selten zur förmlichen Denunziation über. Da die Marannen meist gebildete Leute waren, Schriftsteller, Aerzte, Künstler u. s. w., so erhielt die aufblühende spanische Literatur durch sie einen erheblichen Zuwachs an Geist, Humor und Wissen, der sich alsbald so stark bemerkbar machte, daß die erbgesessenen Vertreter der spanischen Literatur sich be-

klagten, die nationale Poesie sei im Zuge, „sich zu verjuden“. Die jüdische Literatur hatte natürlich von dieser ganzen Geistesrichtung keinen Vorteil, höchstens daß die ihr treugebliebenen Söhne die ganze Geisteskraft auf den Kampf gegen die Apostaten konzentrierten, so daß die Polemik länger als ein Jahrhundert in den Vordergrund der Literatur gerückt ist. Jede große Disputation, jedes Werk eines Neophyten ruft Entgegnungen und Untersuchungen von jüdischer Seite hervor, in denen die Angegriffenen, so gut als es ihnen die traurigen Zeitverhältnisse und der Druck ihrer politischen Lage gestatten, sich zu wehren versuchen. Einer der gefährlichsten dieser Apostaten war der früher unter dem Namen Salomo ha-Levi bekannte, als Christ Paulus de Burgos oder de Santa Maria genannte Schriftsteller, der es bis zum Bischof von Cartagena und Kanzler von Kastilien brachte. Seine ganze literarische Tätigkeit ist dem Krieg gegen Juden und Judentum gewidmet. Er erläßt zunächst Sendschreiben an hervorragende Rabbiner. Er dichtet Satiren auf jüdische Feste und Gebräuche, deren eine er sogar dem Leibarzt des Königs von Kastilien, Heinrich III., Meïr b. Salomo Alguadez (1400) zugeschickt, einem gelehrten Manne, der neben vielen anderen Werken hauptsächlich eine hebräische Uebersetzung der aristotelischen Ethik auf Veranlassung von Don Benveniste ibn Labi veranstaltet hat. Er schmiedet Ränke und denunziert die ehemaligen Glaubensgenossen bei König und Papst. Endlich wagt es ein begeisterter jüdischer Jüngling, Josua b. Joseph ibn Vivas, nach seiner Vaterstadt auch al-Lorki genannt, und nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Verfasser medizinischer Schriften, gegen ihn aufzutreten. In einem Sendschreiben wendet er sich, allerdings ziemlich demütig, an den gefeierten Lehrer und fragt ihn nach den Gründen, die ihn zum Uebertritt und zum Kampf bewogen hatten. Die Antwort des Paulus, die wie das Sendschreiben noch erhalten ist, scheint den Fragenden allerdings mehr befriedigt zu haben, als es beabsichtigt war. Sie klingt ziemlich verlegen und unklar bis auf den Schluß, der die Notwendigkeit des Uebertritts scharf betont und in dem es heißt: „Der unter dem Namen Salomo ha-Levi Gott nicht richtig erkannt, aber als Paulus de Burgos ihn auf die rechte Weise verehren gelernt hat.“ Wirklich scheint der Schüler, wenn es nicht zwei Josua Lorki gegeben hat, dem Meister, der ein solches Beispiel gegeben, nachgefolgt zu sein, denn schon nach wenigen Jahren tritt auch Josua Lorki als Geronimo de Santa Fé (1413) gegen die Juden in der großen Disputation von Tortosa und in mehreren Schriften feindselig auf. Gegen Paulus de Santa Maria schrieb nun außerdem noch der jüdische Philosoph Chisdai Crescas in einem spanischen, später ins Hebräische übersetzten und neuerdings edierten Sendschreiben, das

die Glaubensartikel des Christentums vom philosophischen Standpunkt aus analysierte und die Angriffe gegen den Geist der jüdischen Lehre in scharfsinniger Beweisführung widerlegte, hauptsächlich aber Prophiat Duran, ein Forscher und Schriftsteller, dem wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen ein Ehrenplatz in der Geschichte der jüdischen Literatur eingeräumt werden muß.

Prophiat Duran, eigentlich Isaak b. Mose ha-Levi, auch Ephodi oder Ephodäus genannt (1403), gehört zu denen, welche während der Verfolgung des Jahres 1391 zur Taufe gezwungen worden waren. Entschlossen, zum alten Glauben zurückzukehren, verabredete er mit einem Freunde, David Bonet ibn Giorno, der sich in gleicher Lage befand, nach Palästina auszuwandern. In einer Hafenstadt Südfrankreichs sollte Prophiat den Freund erwarten. Statt dessen kam aber ein Brief David's, der inzwischen durch Paulus de Santa Maria für die Ideen des neuen Glaubens gewonnen war, in dem dieser den Freund gleichfalls von seinem Entschluß abzubringen versucht und seine Begeisterung für den christlichen Glauben an den Tag legt. Die Antwort Prophiat's ist ein Meisterstück feiner Ironie und geistvoller Polemik. Man kann sie das gelungenste Werk der gesamten polemischen Literatur des Judentums nennen. Nach den Anfängen der einzelnen Absätze führt das Sendschreiben den Titel *Al tehi keabothecha* (Sei nicht wie deine Väter!), und der Ton der Ironie, auf den es gestimmt ist, ist ein so feiner, daß man es sogar später unter dem Titel *Alticabotica* für eine Schutzschrift zugunsten des Christentums ausgegeben hat. „Man glaubt, die Pulsschläge des Herzens zu vernehmen, das sich mit philosophischer Ruhe gewaffnet und dennoch überschwillt, man meint, die zitternde Bewegung der Hand zu sehen, wie sie die Züge hinwirft und, obwohl sie sich zusammenzunehmen bemüht ist, dennoch von innerem Beben ergriffen ist. Nur derjenige, welcher kein menschlich Herz im Busen trägt, mag über manchen schrillen Ton, der durch seine Worte hindurchklingt, unwillig werden und Steine auf den Schreiber werfen." War es Prophiat Duran in diesem Briefe mehr um die volkstümliche Wirkung auf den Freund wie auf die schwankenden Glaubensbrüder zu tun, so suchte er später in einem rein wissenschaftlichen Werke die Angriffe seines Sendschreibens sachlich zu begründen.

Aber nicht nur als Polemiker und wahrscheinlich auch als Historiker — sein geschichtliches Werk scheint allerdings verloren zu sein — sondern auch als philosophischer Interpret in seinem Kommentar zum *Moré*, als astronomischer Schriftsteller in einem Werk über den Kalender, *Chescheb ha-Ephod* (Das Gürtelband des Priesterkleids), und vor allem als Grammatiker ragte Prophiat Duran hervor. Seine hebräische Grammatik *Ma'asé Ephod* (Werk des Priesterkleids)

mit einer lehrreichen lexikographischen Einleitung ist das Werk eines reifen Denkers, das für die Entwickelungsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums darum von besonderer Bedeutung ist, weil sich an dasselbe eine neue, sprachphilosophische Richtung schließt, deren lexikographische Begründung der bereits genannte Joseph Caspi und später Jehuda Messer Leon unternahmen. Der Versuch, der hebräischen Sprache die Kategorien des Aristotoles aufzuzwängen, konnte allerdings nicht gelingen, und schon die folgende Generation kehrte wieder zu dem Empirismus der Schule Kimchi's zurück, die für die Entwickelung der hebräischen Sprachgesetze als das entsprechendste Element sich erwiesen hat; aber von heilsamen Folgen für die wissenschaftliche Erforschung der Grammatik, für die Begründung einer Lehre von der Syntax, war dieser Versuch Ephodi's doch begleitet, wie denn überhaupt die gesamte literarische Tätigkeit dieses Schriftstellers als eine anregende betrachtet werden darf. In ihm repräsentiert sich der Bildungsgehalt und das wissenschaftliche Streben der Epigonenperiode am klarsten. Seine grammatischen Arbeiten bezeichnen die dritte wissenschaftlich-systematische Periode der neuhebräischen Sprachwissenschaft nach der ersten durch Ibn Ganâch vertretenen logischen, und der zweiten an David Kimchi anknüpfenden empirischen Periode dieser Forschung.

Wie sein Wirken die Zeitgenossen beeinflußte, ist am besten aus der anwachsenden polemischen Literatur zu ersehen, die immer mehr auf wissenschaftliche Begründung als auf eitle Klagen und fromme Gebete sich stützt. Vergleicht man die früheren polemischen Schriften mit den nun entstehenden, so wird man den Fortschritt nicht verkennen, den die jüdischen Gelehrten, in Kampf und Verteidigung nunmehr durch wissenschaftliches Rüstzeug gestählt, inzwischen gemacht haben. Zur selben Zeit wie Prophiat Duran lebte wohl auch Mattathja b. Mose ha-Jizhari aus Saragossa, der Autor eines polemischen Dialogs zwischen einem Juden Achitob und einem Christen. Der Jude Achitob disputiert mit einem Christen, und Zalmon, wahrscheinlich ein Mohammedaner, wird durch den Sieg, den Achitob aus dieser Disputation davonträgt, dem Islam abtrünnig.

Schärfer noch und gediegener sind die polemischen Arbeiten von Simon b. Zemach Duran (1361—1444, aus Palma) dessen religionsphilosophische Studien besonders erörtert werden sollen, obwohl die ersteren in diesen letzteren aufgenommen, aus Zensurrücksichten aber später ausgelassen und besonders abgedruckt wurden. Sein Werk, *Kescheth u-Magén* (Bogen und Schild), kann in seinem vierten Teile als die Hauptschrift eines Juden gegen den Islam und als eines der gründlichsten polemischen Werke überhaupt gelten. Simon Duran erörtert das Verhältnis des Koran

zum jüdischen Gesetz mit ebenso einschneidender Kritik wie die Streitpunkte zwischen Christen und Mohammedanern einerseits und zwischen Juden und Christen auf der andern Seite. Er ist allerdings zuweilen befangen und ungerecht, namentlich gegen den Islam, den er nur aus trüben Quellen kennt; seine Kritik ist aber scharf und treffend, soweit sie sich gegen die feindlichen Angriffe richtet, denen er den Vorwurf macht, daß der Stifter der christlichen Kirche selbst sich nie als Gottessohn bezeichnet und nie das Judentum habe aufheben wollen. Tiefe Blicke in die Geschichte des Urchristentums und scharfe Einwürfe, die zum Teil selbst von den späteren Forschungen auf diesem Gebiete nicht entkräftet sind, zeichnen die Schrift des Simon Duran aus, der eine genauere Kenntnis der neutestamentlichen Literatur als alle seine Vorgänger an den Tag legt und diese für seinen Zweck zu verwerten weiß.

Auch sein Sohn Salomo Duran verfaßte eine Verteidigungsschrift für den von Geronimo da Sante Fé angegriffenen Talmud, *Milchemeth Choba* (Der Pflichtkrieg). Er widerlegt die gegen den Talmud erhobenen Anklagen mit Geschick und versucht auch eine Deutung der talmudischen Legenden, die sein eigener Urahn Nachmani den Angreifern willig preisgegeben hatte. Die polemische Literatur geht natürlich, je öfter sich die Disputationen wiederholen, immer mehr in die Breite, ohne an Bedeutung zu gewinnen. Die Nachfolger stützen sich auf die Argumente der Vorgänger und wiederholen ihre Verteidigung oft wörtlich, ebenso wie die Angreifer meist ihre Waffen aus der Rüstkammer der ihnen vorangegangenen judenfeindlichen Schriftsteller holen. Zu den wichtigsten und meistbenutzten Schriften gehörten in dieser Richtung die des bereits genannten Franziskaners Nicolaus de Lyra, der in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunders in Frankreich lebte und sich Raschi's einfache Bibelerklärung zum Muster seiner „Postillen" nahm, der aber auch nichtsdestoweniger gegen die Juden schrieb und dessen Argumente von allen Späteren als die eines bedeutenden Kenners der rabbinischen Literatur immer wieder aufgenommen wurden. Gegen ihn, als einen Führer der antijüdischen Polemik, schrieb etwa um die Mitte des folgenden Jahrhunderts Chajjim ibn Musa, ein vielseitig gebildeter Arzt und Uebersetzer, ein Werk *Magén we-Romach* (Schild und Lanze), das gewissermaßen eine Anweisung zur Disputierkunst enthält, wie sie sich als durchaus notwendig herausstellte. Die Dialoge, die der Autor mit Rittern und Geistlichen führte, sind gleichfalls in diesem Buche niedergelegt; sie bilden einen wertvollen Beitrag zur Zeitgeschichte. Das interessanteste Material sind aber darin ohne Frage die Regeln, die Chajjim ibn Musa für jede Disputation aufstellt, und zwar 1. ausschließlich den Wortsinn der Schrift zu gebrauchen und von

jeder mystischen oder philosophischen Deutelei abzulassen, 2. weder das Targum noch die Septuaginta als authentische Uebersetzung anzuerkennen, 3. sich auf Beweise aus der Haggada und den Schriften des Flavius Josephus nicht einzulassen, 4. jede von dem masoretischen Text abweichende Lesart zu verwerfen, 5. biblische Ausdrücke von zweifelhafter Bedeutung nicht zuzulassen, 6. Beweise aus den Evangelien und der Apostelgeschichte nicht als vollgültig anzuerkennen. Namentlich warnt er vor der philosophischen Dialektik, die allerdings, wenn man seinen Erzählungen in einer andern Schrift über den Messiasglauben trauen darf, auf den jüdischen Kanzeln Spaniens damals seltsame Blüten getrieben haben muß.

Das Hauptereignis und der mächtigste Anstoß für die polemische Zeitliteratur war die bereits erwähnte Disputation von Tortosa, 1413, um die sich ein ganzes Schrifttum gruppiert und die fast zwei Jahre dauerte. Von jüdischer Seite erschienen zweiundzwanzig Gelehrte, unter diesen Joseph genannt Vidal b. Benveniste, der bekannte Schriftsteller, Joseph Albo, ein gläubiger Religionsphilosoph, Serachja b. Isaak ha-Levi, mit dem Beinamen Saladin, ein philosophischer Uebersetzer aus dem Arabischen, der ebenfalls bereits erwähnte Mattathja ha-Jizhari, Salomo Duran, Isaak Nathan u. a. m. Von christlicher Seite führte Geronimo de Santa Fé hauptsächlich das Wort. Das Endergebnis der Disputation war vorauszusehen; es war eine päpstliche Bulle, die die gänzliche Abschließung der Juden von jeglichem bürglichen und geselligen Verkehr mit Christen und den Zwang, überall jährlich wenigstens drei Bekehrungspredigten zu hören, dekretierte.

Den Juden blieb fortan nur noch eine Waffe: die Feder. Und selbst in Deutschland fand sich noch später unter ihnen ein Held dieser Waffe: Lipman (Jomtob) aus Mühlhausen, der im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in Prag lebte und dort sein *Nizzachon* (Wettstreit) zur Verteidigung des Judentums gegen die Angriffe des Christentums schrieb. Lipman unterscheidet sich von seinen deutschen Glaubensgenossen in vorteilhafter Weise. Er kennt die hebräische Literatur Spaniens, die Schriften der Karäer; er ist auch der lateinischen Sprache mächtig und hat sogar in dieser das Neue Testament gelesen. Seine Apologie schließt sich an die Reihe der biblischen Bücher an und widerlegt alle Angriffe mit Geschick. Der talmudischen Deutung folgt er nicht unbedingt; seltsame Aussprüche der Haggada erklärt er in allegorischer Weise und die Einwürfe der Gegner widerlegt er mit Sachkenntnis. Unter den nichtjüdischen Gelehrten mag ein solches Werk damals nicht geringes Aufsehen erregt haben, so daß schon wenige Jahre später (1435) Stephan Bodecker, der Bischof von Brandenburg, sich ver-

anlaßt sah, eine Widerlegung gegen die Schrift des Rabbi zu schreiben.

Lipman, der auch in der Aufstellung von sechzehn Glaubensartikeln, sowie in seiner Auffassung der Haggada eine freiere Anschauung bekundet, zollte aber doch auch der Zeit ihren Tribut. Er war oder wurde später ein Anhänger der Kabbala, berechnete das Erlösungsjahr, und schrieb in mystischem Sinne verschiedene Kommentare. In der polemischen Literatur sticht sein *Nizzachon* von den Schriften der gelehrten Spanier stark ab; seine Bedeutung beruht nur darin, daß es auf deutschem Boden entstanden. Noch lange zittert aber in dem jüdischen Schrifttum die Bewegung nach, welche jene großen Disputationen hervorgerufen, in denen alle Beweise und Gründe, alle Erklärungen, Komplimente und selbst Konzessionen an der feindlichen Gesinnung der Gegner sich brachen. Natürlich richteten sich alle polemischen Schriften zuvörderst gegen die Urheber der Disputionen selbst. Aber sie reichen sämtlich nicht mehr an die zuerst geschilderten Werke heran, die den Kern dessen enthüllten, was das angegriffene Judentum zu seiner Abwehr vom religiösen, philosophischen und allgemein menschlichen Standpunkte aus den Angriffen des Islam und des Christentums entgegenzusetzen hatte.

* * *

Es ist merkwürdig und charakteristisch zugleich, daß die Karäer weder an dieser polemischen Literatur noch überhaupt an der breiten Entwickelung des jüdischen Schrifttums in der Epoche des Epigonentums einen wesentlichen Anteil hatten. Da sie sich mit ihren traditionellen Ideen von dem Laufe der allgemeinen Entwickelung abschlossen, blieben sie auch vereinsamt, und nur selten tritt aus ihrem Kreise eine Erscheinung hervor, die bedeutsam genug ist, um die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Ein Autor aber oder ein Werk, die bestimmend auf den Gang der Literatur hätten einwirken können, gingen aus dieser eng abgeschlossenen Gemeinschaft, seit Jehuda ha-Dassi's *Eschkol*, der die gesamte literarische Tätigkeit des Karäertums in den letzten vier Jahrhunderten zusammenzufassen suchte, nicht wieder hervor. Alles, was fortan von dieser Sekte ausging, war zunächst Nacheiferung oder Nachahmung der rabbanitischen Literatur, dann aber ein Ordnen und Sichten der Schätze der Vergangenheit, zu der man immer wieder zurückkehrte, weil die Gegenwart kein neues Element hinzufügte und die Zukunft eine Periode der Erstarrung und Versteinerung befürchten ließ. Die Rückwirkung der spanisch-arabischen Blüteperiode zeigt sich in allen Schriften der Karäer aus diesem Zeitabschnitt; sie tritt auch er-

kennbar hervor in dem Schaffen des Arztes Ahron b. Joseph (1294), dessen Vorbilder Nachmani und Ibn Esra gewesen, und der in seinem Pentateuch-Kommentar *Mibchar* (Auswahl) zwischen beiden Exegeten hin- und herschwankt, bald der symbolischen Deutung des einen, bald der rationalistischen Auslegung des anderen folgend, und deshalb nur selten zu einer originellen Auffassung gelangend. Sein Werk wurde trotzdem der Mittelpunkt der gesamten karäischen Exegese für die nächsten Jahrhunderte, da es an einem bedeutenderen Führer fehlte. Das karäische Gebetritual hat Ahron b. Joseph zu einem gewissen Abschluß gebracht; auch dies nicht ohne erhebliche Anlehen bei den verhaßten Rabbaniten zu machen. Besonders das Hymnarium der Karäer besteht teils aus Nachahmungen, teils aus Entlehnungen der rabbanitischen Synagogalpoesie. So enthält dasselbe Gebetritual Fluchformeln gegen die Rabbaniten, sogar für den Versöhnungstag, und unmittelbar daneben poetische Gebete von mehr als vierzig antikaräischen Dichtern. „Solchergestalt mußten die Feinde einer wirklichen Ueberlieferung, an eine erdichtete geschmiedet, in Poesie und Ritus die Herrschaft ihrer Gegner anerkennen.“

Und vor diesem Schicksal vermochte sie auch nicht der einzige namhafte Poet zu schützen, den die neuere Forschung mit Fug und Recht in das zwölfte oder dreizehnte Jahrhundert, also in die Zeit Charisi's, verweist, während die Karäer und deren literarische Protektoren in ihrem Bestreben, Geschichte und Kultur des Karäismus recht hoch hinaufzurücken, den gelehrigen Nachahmer zu einem Vorläufer der neuhebräischen Poesie stempeln wollten: Mose Darai, der in seinem *Thachkemoni* sich als ein Kenner der hervorragendsten Schöpfungen der Blüteperiode, namentlich Jehuda ha-Levi's, erweist, deren Bilder er abgelauscht, deren Formen er getreu, oft wörtlich nachahmt, ohne daß es ihm gelungen wäre, diesen eigenen poetischen Wert zu verleihen, der vielmehr mit Kunststücken in der Weise und Manier der späteren paradiert und auch hie und da einen frivolen Vers nicht verschmäht, wo es gilt, einen Effekt zu erreichen.

Im Gegensatze zu diesem bedeutungslosen Nachbeter ist die Nacheiferung der rabbanitischen Literatur und des ausgebildeten neuhebräischen Stils in den Werken Ahron's b. Joseph und der folgenden, die sein Werk kommentieren, eher anzuerkennen als zu tadeln. Freilich reichten all diese Momente nicht hin, der absterbenden Literatur neues Leben einzuflößen. Weitschichtige Kommentare, Rituale, Kompendien, Sammlungen der Gebete und Erklärungen der prinzipiellen Differenzen zwischen Karäern und Rabbaniten, das ist der Inhalt der ganzen Literatur, die sich mit ermüdender Konsequenz genau in denselben Geleisen fortbewegt,

in die sie begabtere Vorgänger in den Tagen des aufstrebenden Karäismus hineingeleitet hatten. Erst das Auftreten Maimuni's erweckte auch auf dem verdorrenden Zweig eine neue Blüte zu frischem Leben. Ahron b. Elia, der Nikomedier, verfaßte um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts ein religionsphilosophisches Werk, das berufen war, für den Karäismus das zu werden, was der *Moré* für die rabbanitische Literatur geworden. Es führt den Titel *Ez Chajjim* (Baum des Lebens) und tritt mit dem Bestreben auf, die religiöse Erkenntnis philosophisch zu begründen. Bedenkt man, daß bereits hundertundfünfzig Jahre seit dem *Moré* Maimuni's vergangen waren und daß Ahron Nikomedi zur Zeit der rationalistischen Philosophen, in den Tagen eines Levi b. Gerson, lebte und schrieb, so wird man kaum in den Preis gefälliger Lobredner einstimmen können, die ihm den Ehrentitel eines karaitischen Maimuni beigelegt haben. Ahron b. Elia steht in seinem Werke genau da, wo vor mehr als dreihundert Jahren Joseph ha-Roë die karaitische Religionsphilosophie hingeführt hatte; er sucht in eklektischer Weise das System der alten Mutekallimun mit der durch Maimuni ausgebildeten aristotelischen Philosophie und der jüdischen Dogmatik in Einklang zu bringen. So hat er von Maimuni wenig mehr als die Schriftauslegung des *Moré* und die Beziehung zu Aristoteles beibehalten, obwohl sein Werk sich über dieselben Fragen verbreitet und nach der gleichen Methode ausgearbeitet ist. Er verharrt auf dem Standpunkt der Mutazila und vermag sich nur selten von den älteren karaitischen Autoritäten zu trennen, um die höhere Stufe philosophischer Erkenntnis zu erklimmen, die vor ihm schon Maimuni erstiegen. Die Selbständigkeit, die er sich dem *Moré* gegenüber in entscheidenden Fragen wahrt, die strenge Prüfung, die er an die Kernfragen der religiösen Dogmatik legt, sind die einzigen Vorzüge des über Gebühr gepriesenen Philosophen, der als die höchste und letzte Autorität der Sekte gefeiert wird.

Wie jeder karaitische Theolog hat auch Ahron b. Elia sein *Buch der Gebote* und seinen Pentateuchkommentar *Kether Thora* (Die Krone der Lehre) geschrieben, in dem er ein Gegenstück zu Ibn Esra's Bibelexegese bieten wollte, ohne dessen Geist und Scharfsinn zu besitzen. Mit umfassender Gelehrsamkeit benutzt er karaitische und rabbanitische Kommentare und prüft die Ansichten der Vorgänger; er selbst aber weiß nur wenig Originelles hinzuzufügen oder gar neue Gesichtspunkte für die Schriftauslegung zu eröffnen. Seine nach dem Muster Ibn Esra's weitläufig angelegte historisch-kritische Einleitung zum Pentateuchkommentar schließt mit den Versen: „Nachdem ich die Spaltung ward gewahr — die soviel Unheil gebar, — und wie auf beiden Seiten — die Kämpfer

streiten, — erwachte auch in meiner Brust — die heiße Kampfeslust. — Im Glauben will ich und im frommen Leben, — die Karaïten stärken und erheben.“ So edel und groß dieser Vorsatz, so weit blieb seine Ausführung hinter der Absicht zurück. Auch Ahron b. Elia gelong es nicht, die verdorrten Gebeine zu neuem Leben zu erwecken. Er blieb vielmehr die letzte Autorität des Karäertums, das sich fortan nicht mehr aus seiner Erstarrung zu erheben und dem rabbanitischen Gegner als gleichberechtigt an die Seite zu stellen, geschweige denn ihn wirksam zu bekämpfen vermochte.

IV. Die Epigonen.

II.

Was den beiden vorhergegangenen Jahrhunderten gefehlt hatte: besonnene Prüfung der philosophischen Ueberlieferung und eine gewisse Selbständigkeit fremden Einflüssen gegenüber, das war dem fünfzehnten Jahrhundert vorbehalten. Neue Wandelungen des Denkens und der Wissenschaft waren nötig, um das schwer erschütterte Gebäude der philosophischen Dogmatik von Grund aus wieder aufzurichten. Der Beginn dieser Wandelungen macht einen tiefen Einschnitt in die Periode der Epigonen, deren naturgemäß in die Breite, aber nicht in die Tiefe gehende Arbeit sich allmählich erschöpft haben mochte. Es wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir so oft auf verschiedenen Gebieten des Geisteslebens beobachten können. Wenn ein neues Feld der Wissenschaft erschlossen, wenn eine große Literaturperiode vorübergegangen, dann bleibt für die kommenden Geschlechter die minder ruhmvolle, aber nicht minder notwendige und verdienstliche Arbeit des Sammeln und Sichtens, des Erweiterns, des Begründens und Vertiefens, des Verfolgens bis ins einzelne, und endlich des Ausfüllens aller Lücken übrig. Ist auch diese Arbeit getan, dann treten neue Männer auf, und ein neues Element durchdringt die geistige Kultur, die nie rastet, wie die Kultur des Bodens, die ja so oft als das Bild der erstern von Poeten und Historikern hingestellt wird.

In der jüdischen Literatur dieser Periode geht den Richtungen neuen Schaffens eine merkwürdige, aber nicht unvermittelt auftretende Erscheinung voraus: die offene Auflehnung gegen Aristoteles, der nun schon seit Jahrhunderten die unbeschränkte Alleinherrschaft in der Synagoge geführt hatte. Mit der zunehmenden Gläubigkeit, die wiederum aus den sich mehrenden Verfolgungen und Leiden erwuchs, mußte dies Verhältnis sich ändern; die Bibel und Aristoteles, die die Rationalisten fast als zwei gleichberechtigte

Großmächte verehrt hatten, mußten vielmehr einer neuen Prüfung sich unterziehen, die zu dem vorausgesetzten Endresultat führte, daß im Glauben allein das Heil der Menschheit beschlossen sei. Von gleichen Prämissen ging auch die christliche Scholastik jener Periode aus, und wie Petrus Ramus so war Chisdai Crescas bemüht, das Ansehen des Aristotelismus, der vordem ja die Hauptstütze der scholastischen Philosophie gewesen, nunmehr zu erschüttern, um auf dessen Trümmern die Fahne des Glaubens aufzupflanzen. Die Endergebnisse waren freilich verschieden; denn während dort die Autorität der Kirche erschüttert wurde, befestigte man hier die Autorität der Synagoge und gewährte der Mystik freien Eintritt in ihre Hallen. Trotzdem war diese neue Phase der jüdischen Religionsphilosophie nicht ohne gute Folgen. Sie rüttelte die erschlafften Geister wach; sie stand in der Polemik im Vordertreffen; sie schuf endlich religionsphilosophische Werke von tiefem Gehalt.

Daß diese Wandelung aus dem Streben nach Unabhängigkeit hervorging, ist leicht begreiflich, wenn man die sklavische Abhängigkeit von der maimunisch-aristotelischen Philosophie kennt, in die sich auch tiefe Denker freiwillig begeben hatten. Aber ihre unmittelbare Veranlassung mögen doch wohl die Kämpfe gegeben haben, welche die Vertreter der Synagoge gegen die Streiter der Kirche in jener Zeit zu führen hatten. Als einer der mutigsten dieser Kämpfer ist uns Chisdai b. Jehuda Crescas (1377), in Saragossa, bereits entgegengetreten. Dieser in den letzten Jahrhunderten ziemlich vergessene Denker wurde zu seiner Zeit neben seinem Freunde Isaak b. Scheschet als talmudische Autorität anerkannt. Er war ein Schüler des Nissim b. Reuben, und der philosophische Geist dieses Lehrers ging auch auf den Jünger über, der berufen war, in der jüdischen Religionsphilosophie eine neue Aera zu eröffnen: die der gläubigen Religionsphilosophen.

Was Chisdai eigentlich bezweckte, war in Wahrheit nichts mehr und nichts weniger als eine Umkehr der Wissenschaft zum Glauben, als eine völlige Entthronung der Philosophie, die er deshalb ad absurdum zu führen versuchen mußte. Ein solches Beginnen war aber damals ein revolutionäres, und es gehörte der Mut eines kühnen Denkers, die Originalität eines frei schaffenden, selbständigen Geistes dazu, um es in jener Zeit zu wagen. Chisdai war auch die erste originelle Erscheinung seit Levi b. Gerson in der jüdischen Literatur. Nur ein Vorbild hatte er, das freilich die frommen Philosophen seines Stammes schon seit Jahrhunderten so anzog, daß sie sein Hauptwerk zu wiederholten Malen in ihr geliebtes Hebräisch übertrugen; es war dies der arabische Philosoph Algazzâli, dessen *Tahafut al-Filasifa* (Widerlegung der Philosophen) von denselben Gesichtspunkten ausging und zu denselben Resultaten gelangen

wollte. Es sollte die Wahrheit des Koran durch die Philosophie erweisen und diese dann zerstören. Ebenso wollte Chisdai die Wahrheiten der Bibel vom philosophischen Standpunkt aus prüfen und nach dem ihm nicht zweifelhaften Erfolg dieser Prüfung die Philosophie von ihrem Thron stürzen. Die Art, in welcher Chisdai dieses Vorhaben ausführte, bekräftigt jedoch seine Originalität und beweist, daß er von dem arabischen Philosophen doch nicht so abhängig war wie seine berühmten Vorgänger von anderen arabischen Philosophen. In einem großangelegten Werke, das er wohl erst im späten Lebensalter vollendet, wollte Chisdai die Resultate seines Nachdenkens niederlegen. Der Wunsch, für die immer häufiger und immer gefährlicher werdenden Disputationen mit christlichen Theologen möglichst gut gerüstet zu sein, mag wohl der Vater dieses wie vieler ähnlicher Werke jener Zeit gewesen sein, in denen jüdische Theologen die Hauptpunkte ihres Glaubens in umfassenden Lehrbüchern darlegten, welche in Anordnung und Einrichtung den Kompendien der Scholastiker nicht unähnlich waren, und jedenfalls deren formalen Einfluß auf die jüdische Literatur erkennen lassen. Von Chisdai's Werk ist jedoch nur der erste Hauptteil *Or Adonai* (Das Gotteslicht) vorhanden, während der zweite *Ner Adonai* (Die Gottesleuchte) überhaupt nicht erschienen ist.

Chisdai wendet sich in diesem Werk natürlich zunächst gegen Maimuni, dessen Bedeutung er voll anerkennt, dessen Ideen er aber bekämpfen muß, weil sie sich auf die Lehren des Griechen stützen, „der die Augen Israels in diesen unsern Tagen verdunkelt hat". Er will deshalb durch eigene Spekulation die Fundamente der jüdischen Lehre feststellen. Sein Werk zerfällt in vier Traktate, von denen der erste den Glauben an das Dasein Gottes, als die Wurzel aller Glaubenssätze, der zweite die Glaubensprinzipien, ohne welche eine von Gott ausgegangene Lehre zur Unmöglichkeit würde, behandelt, während im dritten die Glaubenssätze, die wohl für jeden Anhänger des Judentums verbindlich seien, ohne daß man sie jedoch Fundamentalsätze der Lehre nennen könne, und im vierten Traktat die überlieferten Ansichten erörtert werden, die keine bindende Kraft haben, die aber doch für den Zusammenhang des ganzen Systems Wert und Bedeutung beanspruchen. Chisdai's Polemik wendet sich zunächst gegen die Lehre Maimuni's von Gott, den er wohl aus der Offenbarung, aber nicht aus der Spekulation als vollkommen erkennen kann. Er bemüht sich deshalb mit nicht geringem Geschick, die gesamten 26 Beweise der maimunisch-aristotelischen Lehre von Gott zu widerlegen, um zu der positiven Annahme zu gelangen, daß für diese Erkenntnis „die Pforten der Spekulation geschlossen seien", während die Tore des Glaubens weit sich öffneten und aus ihnen das „Höre Israel, der Ewige,

unser Gott ist ein einig einziger Gott!" dem Frommen laut entgegen schalle. Der Scharfsinn Chisdai's in seinen negativen Beweisen bleibt immer bewundernswert, auch wenn man seinen positiven Aufstellungen nicht folgen mag. Seine Auffassung von den Attributen der Gottheit ist eine reine und erhabene: ein Ahnen dessen, was Spinoza später die „intellektuelle Liebe, mit der Gott sich selbst liebt", nennt, geht durch seine Ideenwelt, in der die Liebe als die wahre Seligkeit Gottes und zugleich auch als die vollkommene Seligkeit des Menschen gepriesen wird.

Chisdai geht, nachdem er den philosophischen Begriff der Gottheit zerstört zu haben vermeint, logisch weiter, indem er die Ideen Maimuni's und des Levi b. Gerson über das Wissen Gottes, über die Vorsehung, über die Allmacht, die Prophetie, die Willensfreiheit und den Zweck der von Gott gegebenen Lehre untersucht und — namentlich soweit es den letztern Forscher betrifft — eifrig bekämpft. Während er mit Maimuni in der Theorie der Vorsehung und der Prophetie im wesentlichen übereinstimmt, weicht er in seiner Auffassung von dem Wesen der menschlichen Willensfreiheit von allen früheren jüdischen Denkern recht sehr ab. Er sucht diese vielmehr als unvereinbar mit dem Wesen eines von Gott abhängigen Geschöpfes darzustellen. Die Entscheidung des Menschen sei keine willkürliche, sondern eine veranlaßte; sie sei zwar frei in dem Sinne, daß wir uns keines Zwanges bewußt würden, zugleich aber doch notwendig, da sie von einer Ursache abhängig sei. Die Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen, die aber für jede Religion von entscheidender Wichtigkeit, sucht er anderweitig zu begründen, indem er Lohn und Strafe als notwendige, mit dem Wohl des Ganzen zusammenhängende Folgen der Erfüllungen und Uebertretungen hinstellt, die selbst dann gerecht seien, wenn der Mensch unfrei ist, weil sie zugleich auch immer weise und gut sind, die aber eigentlich aus der Seelenbeschaffenheit, welche eine Handlung im Menschen voraussetzt, und nicht aus der äußern Gestalt, welche diese Handlung trage, folgen. Auch hier ist Chisdai's origineller Gedankengang das Vorbild Spinoza's, der — freilich zu anderen Zwecken — dieselben Ideen von der Willensfreiheit des Menschen und dem Wissen Gottes in gleicher Weise philosophisch begründet.

Auch die dreizehn Glaubensartikel, die Maimuni aufgestellt, bekämpft Chisdai mit Entschiedenheit und hat dadurch den Anstoß zu einer wirksamen Auflehnung gegen die Dogmatik Maimuni's gegeben. Er wendet sich zunächst gegen die Schöpfungstheorie der aristotelischen Schule, besonders des Levi b. Gerson, die er eingehend widerlegt. Dann weist er bis ins einzelne nach, daß die Maimunischen Grundprinzipien eigentlich Fundamentalsätze jeder

Religion seien, und daß sie für das Judentum, für welches sie eigentlich aufgestellt, entweder zu viel oder zu wenig bedeuteten. Er selbst stellt acht wesentliche Sätze auf, deren Begründung er auch versucht. Indes geht Chisdai bei dieser Aufstellung nicht weniger willkürlich vor als Maimuni es seiner Ansicht nach gewesen. Der dritte sowohl wie der vierte Traktat seines Werkes sind deshalb nicht so bedeutend wie die beiden ersten Teile, die in der Kritik an den Ideen der Vorgänger und in eigenen positiven Ideen unbedingt zu dem Originellsten gehören, was die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters hervorgebracht hat. Die strenge Konsequenz, mit der Chisdai das Gebäude der aristotelischen Philosophie zu erschüttern suchte, führte ihn schließlich ganz in die Arme des Glaubens und ließ ihn auch vor bösen Geistern und Amuletten nicht zurückschrecken, denen er ebenso wie den Himmelskörpern Einfluß auf die menschlichen Geschicke zuschreibt, während er doch der kabbalistischen Lehre von der Seelenwanderung, von der Möglichkeit, daß die Kindesseele nicht die Unsterblichkeit erringen könne, sich entschieden abhold zeigt. So ist das Werk Chisdai's in seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen ein Denkmal der Zeit, in der er selbst gelebt und die ihn nach überlieferten Zeugnissen sehr hoch gestellt hat. Chisdai's Beginnen wurde von Jüngern und Nachfolgern, wenn auch nicht mit demselben Geschick, so doch mit um so größerem Erfolg fortgesetzt. Er selbst aber blieb wegen seiner herben Originalität und namentlich wegen der dunklen, schwerverständlichen Darlegung seiner philosophischen Ideen ein einsamer Denker.

* * *

Einen völligen Gegensatz zu Chisdai bietet sein bereits als polemischer Schriftsteller genannter Zeitgenosse Simon b. Zemach Duran (1444) in Algier. Dieser ist vielmehr durchaus volkstümlich und leicht verständlich. Sein philosophisches Hauptwerk *Magen Aboth* ist eine populäre Zusammenstellung der wichtigsten philosophischen Lehren, insoweit sie das Judentum berühren, das ihm natürlich turmhoch über jeder philosophischen Forschung steht, eine Tendenzschrift ohne tiefere wissenschaftliche Bedeutung, aber von kulturgeschichtlichem Wert und von klarer Einsicht in das Wesen der Dinge wie in die Fragen der Zeit. Diese Klarheit zeichnet auch alle anderen Schriften des vielseitigen Autors aus. In einer derselben, *Or Chajjim* (Licht des Lebens), die jedoch verloren gegangen zu sein scheint, soll er gegen Chisdai Crescas polemisch auftreten und diesem Forscher gegenüber die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's verteidigen. In einer spätern Schrift, einem philosophischen Kommentar zum Buche Hiob, gelangt Simon Duran

selbst zur Aufstellung von Glaubensartikeln und setzt deren Zahl auf drei fest: den Glauben an Gott, die Offenbarung, Lohn und Strafe nach dem Tode. Simon Duran war ein klardenkender Gelehrter, der auch auf talmudischem Gebiet Treffliches geleistet und eine maßgebende Stellung innehatte; in den drei Bänden seiner Rechtsgutachten hat er ebensoviele Zeugnisse seines logischen Denkens, seines Rechtsgefühls und seiner milden Gesinnung hinterlassen. Seine synagogalen Poesien, in denen die Form hinter dem Inhalt zurücksteht, feiern die Feste des Herrn und beklagen das unsägliche Elend der Pest, der Verfolgungen und des Mißgeschicks, das seinen Stamm getroffen, und von dem auch er wie seine ganze Familie nicht verschont geblieben ist.

Wie sehr aber andererseits die Disputationen, welchen solches Mißgeschick meist auf dem Fuße folgte, den Gesichtskreis des Denkens erweiterten, das beweisen die Werke der philosophischen Schriftsteller jener Zeit. Unter den jüdischen Gelehrten, die an der Disputation zu Tortosa teilgenommen, befand sich auch Joseph Albo (1425) aus Monreal, ein Jünger des Chisdai Crescas. Ihm war es vorbehalten, ein Werk zu schaffen, welches, aus einem dringenden Zeitbedürfnis hervorgegangen, nicht nur für jene, sondern auch für die Folgezeit eine wichtige Schöpfung der jüdischen Theologie, zugleich aber ein Volksbuch geworden ist. Je seltener die Vereinigung so heterogener Bedingungen in der Literatur anzutreffen sein mag, desto höher ist das Verdienst Albo's anzuschlagen. Ja, dieses Verdienst wird nicht einmal durch die vielfach erläuterte Tatsache geschmälert, daß Albo es nicht verschmähte, seine Vorgänger sehr oft zu Rate zu ziehen und deren Meinungen auch ohne Angabe der Quelle wie ein gemeinsames Gut zu reproduzieren.

Albo's Werk führt den Titel *Ikkarim* (Grundlehren) und stellt ein vollständiges System der jüdischen Religionslehre dar. Er akzeptiert die drei Glaubensartikel, die schon Simon Duran, eigentlich aber zuerst Abba Mari b. Mose, der bekannte Gegner Maimuni's, aufgestellt hatte und motiviert sie zum Teil mit derselben sprachlichen Einkleidung wie Simon Duran. Unter seinem Namen sind diese auch bis in unsere Zeit gegangen. Nichtsdestoweniger ist aber sein Werk doch verdienstvoll, indem es den Kern des jüdischen Religionsprinzips faßlich darlegt und dieses selbst treffend zu schildern versteht. Albo war Prediger, und die philosophische Homiletik, die damals unter den Juden Spaniens zu hoher Blüte entwickelt war, liegt auch seinem Werk zugrunde, welches dadurch auf der einen Seite wahrhaft volkstümlich wurde, während es andererseits an Tiefe und Eindringlichkeit nicht nur hinter den Werken eines Maimuni und Levi b. Gerson, sondern auch hinter den Schöpfungen der Zeitgenossen zurückstand. Auf polemischem

Untergrunde ruhend ist das Werk doch schließlich ein vollständiges System geworden; in vier Abschnitten werden darin die Grundprinzipien der Religion in ihrer Anwendung auf das Judentum ausführlich erörtert und die dogmatischen Theorien der Vorgänger und der Gegner bekämpft. Als oberste Regel stellt Albo auf: Jeder Jude müsse glauben, daß alles, was in der Thora mitgeteilt ist, die reine Wahrheit enthalte; wer daher etwas von diesem Inhalt mit dem Bewußtsein leugne, daß er dadurch gegen einen Ausspruch der Thora handle, der müsse als Ketzer gelten. Albo bekämpft sodann die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's, die sechsundzwanzig eines Spätern, vielleicht des Ibn Billa, und auch die Fundamentalsätze seines Lehrers Crescas, was ihn übrigens nicht hindert, sich an diesen mehr als nötig — und oft sogar wörtlich — anzulehnen. Darauf kommt es zur Auseinandersetzung seiner eigenen, oder vielmehr der von ihm stillschweigend adoptierten Meinung, daß man zwischen Hauptprinzipien und den von ihnen abgeleiteten Prinzipien unterscheiden und nur drei solcher Grundprinzipien annehmen müsse. Indes dürfe aber dieser Unterschied nicht dazu führen, in dem Glauben eine Trennung zwischen Wurzeln und Zweigen zu machen. Wer das Grundprinzip vom Dasein Gottes glaube, der müsse auch dessen Einheit, Unkörperlichkeit und Allmacht glauben. Albo fügt also den drei Fundamentalsätzen noch sechs Glaubensartikel hinzu, die ihm als Schutzwehr für die obersten drei Wahrheiten nötig scheinen. Der Kernpunkt seines Systems liegt in der religiösen Dogmatik. Die göttliche Religion hat nach ihm Erfahrungssätze wie die Wissenschaft, und die Offenbarungen Gottes sind eine historische Tatsache, deren Ursachen wir ebensowenig erkennen, wie etwa die des Magnetismus, die aber doch eben so wahr wie dieser seien. Da aber jede Religion sich eine göttliche nenne, so bedürfe es keines Kriteriums der Wahrhaftigkeit für die wahre, die sich durch ihren Inhalt, welcher nichts enthalten dürfe, was gegen die Prinzipien und ihre Wurzeln und Zweige verstoße, und durch ihren Gesetzgeber kennzeichne, dessen Sendung den Beweis der Wahrheit in sich selbst tragen müsse. Was Albo sodann über die Lehr- und Gedankenfreiheit des Judentums, über dessen Mission und über die Existenz verschiedener Religionen vorbringt, ist alles logisch dargestellt, klar und folgerichtig entwickelt.

Dagegen begibt er sich in eine entschiedene Abhängigkeit von Maimuni und Crescas, wenn er in den folgenden Abschnitten die rein philosophischen Gebiete berührt. Sein Gottesbegriff ruht ganz auf den Ausführungen dieser beiden Denker, und in der Polemik gegen die Ausschreitungen der aristotelischen Schule folgt er ausschließlich Crescas, ohne diesen zu nennen. Wichtig und bedeutsam

ist sein System dagegen, wo er, aus dem Bedürfnis der Polemik heraus, neue Theorien für die Wahrheit der jüdischen Religion und für die Unmöglichkeit einer Aufhebung der sinaitischen Offenbarung durch eine neue aufzustellen genötigt ist. Albo gelangt da, wie schon sein Meister, auf ein Gebiet, das der jüdischen Dogmatik eigentlich fremd ist, und eignet sich Ideen an, die er der Rüstkammer des Gegners entnommen. War die Ablehnung des Messiasglaubens als eines Fundamentalartikels mehr ein versteckter Angriff auf das Christentum, so waren dagegen die Annahme einer Erbsünde bei Chisdai und die Lehre Albo's von dem Seelenheil als dem Ziel des Menschen eher Konzessionen an die herrschende Richtung, deren Tragweite sich beide Denker nicht klar machen konnten, die aber in ihrem Uebergang auf jüdischen Boden einen charakteristischen Einfluß der christlichen Ideen verrieten.

Um nun dieses Seelenheil, für das Albo in der philosophischen Schulsprache des Neuhebräismus nicht einmal einen geeigneten Ausdruck vorfand, den Nachkommen Abrahams zu sichern, biete das Judentum zwei Mittel dar: den rechten Glauben, der in den religiösen Grundlehren, und die rechte Betätigung, die in der Uebung der religiösen Gebote liege. Mit der Ausführung dieser leitenden Idee schließt Albo sein Werk, nicht ohne der Kabbala und ihrem Grundbuch, dem *Sohar,* seinen Tribut der Verehrung dargebracht und schon allein hierdurch den tiefen Abstand gekennzeichnet zu haben, der jene Zeit von den Blütetagen der jüdischen Religionsphilosophie trennte. Ist also sein Werk für die Geschichte der Philosphie nur von untergeordnetem Wert, so ist es dafür in der jüdischen Theologie eine vorragende Erscheinung und hat für die Geschichte der Polemik in ihrer damaligen Auffassung auch historisches Interesse. So ist von sachkundigen Forschern mit Recht hervorgehoben worden, daß z. B. die Argumente Albo's gegen einzelne christliche Dogmen wie gegen die Exegese der Kirchenväter oft nahezu wörtlich mit den Auseinandersetzungen Luther's über dieselben Fragen übereinstimmen.

* * *

Ein jüngerer Zeitgenosse Albo's war Joseph b. Schemtob (aus Segovia, 1455), der Sohn jenes Schemtob, der ein Werk gegen die Philosophie und besonders gegen Maimuni geschrieben hatte. Joseph war einer der fruchtbarsten und angesehensten Schriftsteller Spaniens; wenn sein Name und seine Werke nicht dieselbe Popularität erlangt haben wie die anderer Zeitgenossen, so lag dies an der Art seines Schaffens, das ernster und gediegener war. Joseph hat, soweit bekannt, dreizehn Schriften hinterlassen, die die Philosophie, Theologie, Polemik und Exegese berühren. Sein philo-

sophisches Hauptwerk führt den Titel *Kebod Elohim* (Die Ehre Gottes) und ist hauptsächlich der Versuch einer Darstellung der Sittenlehre auf jüdischer Grundlage. Als letztes Ziel der Menschen gilt ihm nach jüdischer Lehre der Dienst Gottes, nach den Philosophen die spekulative Erkenntnis. Er versucht nun eine Parallele zwischen den arabisch-aristotelischen Ideen und den Lehren des Judentums zu ziehen, aus welcher natürlich letzteres siegreich hervorgeht. Der Vergleich ist übrigens gründlicher durchgeführt als bei allen anderen Zeitgenossen und enthält viele Auszüge aus aristotelischen Schriften. Als das Resultat stellt sich ihm die Ueberzeugung dar, daß die aristotelischen Tugenden den Menschen, die jüdischen Gesetze und Vorschriften aber den Juden ausmachen. Darauf folgt der Versuch einer Abgrenzung zwischen den beiden Gebieten, der aber wenig Neues und Originelles bietet. Joseph b. Schemtob hält im Gegensatz zu seinem Vater, wenn er sich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, doch das Studium der philosophischen Wissenschaft für durchaus nötig; nur möchte er wie einst Salomo b. Adret dieses erst einem reiferen Alter vorbehalten. Das Endziel seiner Untersuchungen gipfelt in dem Satze: Philosophie und Offenbarung seien in Form und Endzweck identisch und nur in der Methode voneinander verschieden. Die aristotelische Philosophie freilich widerspricht seiner Ansicht nach dem Judentum in erheblichen Punkten. Selbst Maimuni hat ihm das Endziel der jüdischen Lehre, das natürlich in der gewissenhaften Erfüllung der religiösen Vorschriften bestehe, nicht klar und deutlich genug ausgesprochen.

Dies hindert den freisinnigen Mann jedoch nicht, Aristoteles die gebührende Stellung unter „den Weisen der Völker“ anzuweisen, und Maimuni's *Moré* ebenso wie mehrere aristotelische Schriften und Erklärungen von Averroës durch große Kommentare zu erläutern. Sein Kommentar über die aristotelische Ethik ist sogar das umfangreichste und weitläufigste, wohl aber auch das letzte Werk des fruchtbaren Autors, unter dessen Schriften noch eine besonders erwähnt zu werden verdient, weil sie wahrscheinlich die erste auf diesem Gebiet ist. Sie führt den Titel *En hak-Koré* (Auge, d. h. Wegweiser des Predigers) und ist die erste wissenschaftliche Homiletik in hebräischer Sprache, die in methodologischer Weise die Grundlehren der Beredsamkeit entwickelt und die Art, wie der Prediger die Exegese zu behandeln habe, durch Zitate und Beispiele erörtert. Joseph b. Schemtob, der in Gegenwart des Königs und der Großen von Kastilien über philosophische Gegenstände disputieren durfte, ist mit Recht als ein Repräsentant der vielseitigsten Gelehrsamkeit und philosophischen Bildung, welche allein zur Begründung des Judentums verwendet wurden, hingestellt worden. Auch sein Sohn Schemtob b. Joseph (1488)

kann gewissermaßen als Repräsentant dieser Zeitrichtung gelten. Er schrieb philosophische Abhandlungen nach den Ansichten der alten Philosophen, namentlich des Aristoteles und seiner Erklärer; ferner verfaßte er Kommentare zu mehreren aristotelischen Schriften, wie zum *Moré* Maimuni's und Predigten in der philosophischen Manier des Vaters, dem er auch sonst in der Art des Denkens folgt, ohne jedoch dessen Bedeutung zu erlangen. Es ist charakteristisch, daß die Familie der Schemtob in ihrem literarischen Schaffen genau das Verhältnis der jüdischen Wissenschaft zu Maimuni darstellt. Während Schemtob b. Schemtob den *Moré* angreift, sucht Joseph ibn Schemtob, der Sohn, einen Ausgleich, verteidigt Isaak b. Schemtob, sein Bruder, den Meister gegen die Angriffe des eigenen Vaters, und Schemtob b. Schemtob, der Enkel, preist den *Moré* als den alleinigen Führer durch das Labyrinth der philosophischen Ideen. Sein Standpunkt wird durch den Satz charakterisiert: „Die Thora steht über der Natur, aber sie ahmt den Weg der Natur nach, so viel sie kann."

Auch Abraham b. Schemtob Bibago aus Huesca (1489), ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, gehört in den Kreis der gläubigen Religionsphilosophen dieser Epigonenperiode. Er kommentierte gleichfalls aristotelische Schriften, und zwar nach Averroës, den er für den tiefsinnigsten Ausleger des Aristoteles hält und gegen Angriffe Levi's b. Gerson verteidigt; sein noch unedierter Kommentar zur aristotelischen Metaphysik ist nach dem Urteil von Sachkennern das Bedeutendste, was von Juden für diesen Zweig der aristotelischen Philosophie geleistet worden ist. Ferner schrieb er ein religionsphilosophisches Werk *Derech Emuna* (Weg des Glaubens), sowie eine Predigtsammlung. Sein philosophisches Werk hat den Zweck, „die Vollkommenheit des jüdischen Glaubens und dessen Uebereinstimmung mit den Beweisen der Forscher darzutun". Es ist in drei Abschnitte geteilt, von denen die beiden ersteren die philosophischen Voraussetzungen in herkömmlicher Weise behandeln, während der dritte die Darstellung und Begründung des jüdischen Offenbarungsglaubens enthält. Für Bibago steht der Nutzen und die Wichtigkeit des positiven Glaubens so hoch, daß er selbst dessen Irrtümer bereitwillig mit in den Kauf nimmt, da er nichtsdestoweniger den Menschen zur Glückseligkeit bringe, die Gotteserkenntnis erzeuge und fördere, und die Ueberzeugung vom Dasein eines höheren Wesens, dem wir nachstreben sollen, ihm ähnlich zu werden, im Menschen befestige. Auch er bespricht die 13 Glaubensartikel Maimuni's, die er gegen verschiedene Einwendungen verteidigt, während er die Ansichten des Levi b. Gerson widerlegt. Er kämpft ebenso gegen blindes Zelotentum wie gegen den falschen Glauben. Kein tiefer Forschergeist und kein durchdringender philosophischer

Scharfsinn zeichnet die Schrift Bibago's aus, wohl aber eine milde, duldsame Gesinnung, die in jenen Kampfestagen immer seltener ward.

* * *

Ist die Forderung, daß die wahre Philosophie voraussetzungslos sei, berechtigt, so können alle Genannten, selbst Chisdai Crescas nicht ausgenommen, kaum als Philosophen gelten, da sie von einer bestimmten Voraussetzung ausgingen und dieser die Spekulation anzupassen suchten. Je mehr dieses System aber Wurzel faßte, desto mehr wandelte sich die Religionsphilosophie zur religiösen Dogmatik oder gar zum philosophischen Midrasch, der wiederum nur als eine Vorstufe zur philosophischen Homiletik gelten konnte, die damals in hoher Blüte stand. Die meisten in jener Zeit entstandenen philosophischen Werke stehen auf der Grenzscheide zwischen Ethik, Exegese und Homiletik, so daß eine genaue Scheidung derselben nach den einzelnen Zweigen kaum möglich ist. Während aber in den Werken von Joseph Albo, Joseph ibn Schemtob, Abraham Bibago das rein dogmatische Element überwiegt, kommt in anderen Schriften berühmter Zeitgenossen mehr das ethische zur Geltung, so in dem Buch des aus der Provence stammenden Isaak ibn Nathan b. Kalonymos (1437), *Me'ammez Koach* (Stärker der Kraft), das eine eingehende Schilderung aller Tugenden und Laster enthält, und deren Quellen, Aeußerungen und Ziele psychologisch verfolgt. Für die geschilderten Seelenzustände gibt der kundige Autor die biblischen und talmudischen Bezeichnungen, sowie zahlreiche Beispiele aus der Geschichte an. Derselbe Schriftsteller, den wir bereits aus der polemischen Literatur und als Uebersetzer kennen, hat noch eine andere bedeutende Schöpfung hinterlassen, die seine Zeit überdauerte, nämlich die erste hebräische Bibelkonkordanz, *Meïr Nethib* (Erleuchter des Pfades), d. h. eine Gruppierung von Bibelversen in alphabetischer Ordnung unter die Schlagwörter nach Wurzeln und Stämmen. Obwohl nach dem Muster der lateinischen Bibelkonkordanz des Franziskaners Arlotto de Prato (1290) gearbeitet, ist das Werk der Anlage wie der Ausführung nach doch originell und hat der Sprachwissenschaft und Exegese späterer Jahrhunderte gute Dienste geleistet. Es ist aus einem naheliegenden polemischen Bedürfnis hervorgegangen, hat aber doch eine wissenschaftliche Tendenz und einen über jene Kämpfe hinausreichenden Wert. Isaak Nathan, der auch noch über die Varianten in der Bibel und über die doppelten Ausdrücke in den prophetischen Büchern geschrieben hat, war der erste jüdische Gelehrte, der sich der von Christen im dreizehnten Jahrhundert eingeführten Kapiteleinteilung des Pentateuchs bediente, die allen neueren Bibelausgaben zugrunde liegt.

Mit größerem Geschick noch als dieser vielseitige Gelehrte hat aber Isaak b. Mose Arama in Zamora (1494) das Gebiet der ethischen Bibelexegese angebaut. Sein homiletischer Bibelkommentar, das letzte große exegetische Werk, das auf spanischem Boden vor der Vertreibung entstanden, der den Titel *Akedath Jizchak* (Die Bindung Isaak's) führt, hat eine große Popularität in jüdischen Kreisen erlangt. Er geht in seinen gemütvollen und geistreichen, wenn auch zuweilen etwas gezwungenen Deutungen meist von der Philosophie aus; auch versäumt er nur selten, die aristotelische Ethik heranzuziehen; nichtsdestoweniger polemisiert er aber doch gegen die Philosophie an sich und ist ein Feind des Rationalismus, den er in einer kleinen Schrift, *Chasuth kascha* (Strenge Prophezeihung) in Form einer Vision heftig bekämpft. Diese Schrift, die die religiösen und sittlichen Zustände seiner Zeit lebhaft schildert, ist von kulturhistorischem Interesse. Mehrere andere polemische und exegetische Schriften dieses Autors scheinen verloren gegangen zu sein.

Eine interessante Erscheinung ist in jener Epoche des Rückgangs auch Saadja b. Daud b. Maimun ibn Danân in Granada, der nicht nur als Schrifterklärer und Lexikograph, sondern auch als Dichter, sowie durch chronologische Studien in neuerer Zeit bekannt geworden ist. Er stellt die Poesie sehr hoch und hält die Dichter für „halbe Propheten"; ja er dichtet selbst kleine Liebeslieder und Epigramme, wie das folgende:

Die Holde auf meinem Schoße,
Die Harfe auf ihrem Schoße,
So singt sie mich zu Tode!

Daneben schreibt er Rechtsgutachten, in denen auch historische Fragen berührt werden und gibt einen Ueberblick mit chronologischen Angaben über den Verlauf der jüdischen Geschichte wie über die Reihenfolge der Tradenten von Jehuda ha-Nasí bis auf Maimuni. Außerdem rührt von ihm ein arabisches Wörterbuch mit Grammatik und Verslehre her.

Rein homiletischen Charakters sind die Sammlungen von Vorträgen *(Deraschoth)*, Predigten und Abhandlungen, vorwiegend nach älteren Mustern, von Joël ibn Schoeïb aus Tudela (1469), der auch Kommentare zu den Psalmen, zu Hiob und den Klageliedern geschrieben, unter dem Titel *Olath Schabbath* (Das Sabbathopfer), von Isaak Aboab II, einem angesehenen Talmudlehrer, dessen Predigten und Superkommentare zu Raschi und Nachmani und talmudische Responsen von den Zeitgenossen begierig gelesen wurden, von Joseph b. Abraham Chajjun, der die meisten Bücher der Bibel mit haggadischen Erläuterungen versehen, die Vorbild und Muster für einen ihn überragenden Nachfolger geworden, und von andern spanischen Predigern, in deren Vorträgen das philo-

sophische Element immer noch eine ansehnliche Rolle spielt, wenn es auch nicht mehr das Element des reinen Denkens, sondern ein mit Dogmatik, Haggada und homiletischer Exegese versetztes Philosophieren ist. Den spekulativen Ideen eines Maimuni, Levi b. Gerson, ja selbst eines Chisdai Crescas war die Zeit nicht mehr günstig. Je trüber sich die politischen Verhältnisse gestalteten, je mehr der Druck von außen zunahm, je tiefer der sittliche Verfall auch im Innern der jüdischen Gemeinde um sich griff, desto entschiedener wandten sich die Gelehrten von jenen Denkern ab und der Religion wie ihren unbedingten Verfechtern zu, bei denen sie Trost und Rat und Vergessen suchten. Nicht einmal die talmudischen Studien wurden im fünfzehnten Jahrhundert mit solcher Emsigkeit betrieben, wie jene auf allgemeine Tröstungen und ideale Hoffnungen abzielende Exegese und diese in philosophischen Redensarten sich ergehende Homiletik.

Man muß das rasch durchwanderte Gebiet noch einmal zurücklegen, um zu den letzten hervorragenden Vertretern dieser talmudischen Studien in Spanien zu gelangen, die im Zeitalter des Chisdai Crescas lebten, und deren Autorität über Spanien hinaus fast alle Länder der Diaspora umfaßte. Es gilt dies vor allem von Isaak b. Scheschet (RiBaSCH, 1406) in Barcelona, dann von einem Schüler des Nissim b. Reuben, einem Freund und Studiengenossen des obengenannten Philosophen. Isaak b. Scheschet wandelte in den Traditionen des Salomo b. Adret; er kämpfte mit Mannesmut gegen die Ausschreitungen der Kabbala, aber mit demselben Eifer gegen die Fortschritte der Philosophie. Er scheute sich ebensowenig, Maimuni und Levi b. Gerson wie Nachmani anzugreifen. In dieser Zeit war er die erste talmudische Autorität, deren Entscheidungen sich alle willig fügten. Seine Rechtsgutachten sind eine historisch und sachlich wichtige Quelle der Belehrung für jene Zeitverhältnisse. Die streng religiöse Richtung, die Isaak b. Scheschet einschlug, war aber doch von der der deutschen Talmudisten wesentlich verschieden. Die philosophische Bildung war dem Spanier nicht ganz fremd (Samuel Motot übersetzt für ihn das Werk von Abr. ibn David über den reinen Glauben), und seine Verurteilung derselben war keine fanatische, sondern eine aus ernster aber milder, frommer Gesinnung hervorgehende. Charakteristisch für das Streben des Mannes ist sein Auftreten gegen einen Genossen, Chajjim b. Abraham Gallipapa in Monzon, den Verfasser des handschriftlich vorhandenen Werks *Emek Rephaim* (Tal der Schatten), in dem er die spanischen Judenverfolgungen schildert, und mehrerer Kommentare, weil dieser einige Erleichterungen, die nicht ganz mit den herkömmlichen Anschauungen übereinstimmten, in seiner Gemeinde einzuführen wagte. Chajjim

war aber allerdings ein gefährlicherer Neuerer, als Isaak ahnen mochte. Er wollte jede Konzession machen, die nur irgendwie mit dem Gesetz in Einklang zu bringen wäre, und berief sich bei diesem Streben, mit dem er in jener Zeit natürlich nicht durchdringen konnte, auf die talmudischen Autoritäten. Seine kühnen Gedanken über den zweiten Jesaja, über den Messiasglauben u. s. w. entwickelte er in einer Schrift, *Iggereth hag-Ge'ula* (Sendschreiben über die Erlösung) allerdings nur in schüchternen Andeutungen. Isaak b. Scheschet weist ihn dafür in ernster, aber milder Weise zurecht, indem er „den Greis, der sich Wissen erworben", in die Bahnen des Glaubens zurückzuführen sucht.

In der darauffolgenden Generation war Simon b. Zemach Duran die angesehenste talmudische Autorität, der schon bei Lebzeiten des Isaak b. Scheschet als dessen Gegner sich hervortat, und der dann später sein Nachfolger im Rabbinat zu Algier wurde, wohin beide vor den spanischen Verfolgungen geflohen waren. In Spanien waren die talmudischen Studien zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts durch Isaak b. Jakob Kanpanton (1463), den „Gaon von Kastilien", vertreten, der ein hohes Alter erreichte, aber nur eine methodologische Schrift als Vorschule zum Studium der Halacha, *Darké hath-Thalmud* (Die Wege des Talmuds), hinterlassen hat, die nicht gerade von hoher Begabung oder tiefer Erfassung des Stoffes zeugt. Mehrere seiner Schüler haben gleichfalls auf talmudischem Gebiete schriftstellerische Leistungen hinterlassen, welche die des Meisters nicht übertreffen. An methodischer Anordnung ist die eines Nachfolgers, des Jeschua b. Joseph ha-Levi aus Toledo (1467) unter dem Titel *Halichoth Olam* (Die Wege der Welt), der Schrift Kanpanton's überlegen. Sie behandelt die Disputationen der Mischna und die diskussiven Formeln der Gemara mit übersichtlicher Klarheit. Wegen ihrer Brauchbarkeit wurde die Schrift später oft ins Lateinische übersetzt und bildete so die Quelle, aus der christliche Theologen ihre Kenntnis von talmudischen Dingen zu schöpfen pflegten.

In allen diesen methodologischen und erklärenden Arbeiten gibt sich aber mehr oder minder der Verfall der Wissenschaft zu erkennen. Selbst noch auf dieser Stufe des Verfalls unterscheiden sich jedoch Kommentare und Kompendien der Spanier durch wissenschaftliche Anordnung und logischen Gedankengang von den ähnlichen Arbeiten deutscher Autoren, die wir bereits vorgeführt, und der aus Deutschland nach Italien ausgewanderten Lehrer, die dort das Talmudstudium nach ihrer Weise zur Einführung brachten. Von diesen war Joseph b. Salomo Kolon (1480, MaHaRIK) in Mantua, ein geborener Franzose, aber auf deutschen Talmudschulen herangebildet, im fünfzehnten Jahrhundert der gelehrteste. Er stand

mit der ganzen jüdischen Gelehrtenwelt in lebhaftem Briefwechsel. Die Sammlung seiner Gutachten ist ein Zeugnis kräftigen Selbstbewußtseins und einer festen Gesinnung, wirksam ganz vorzüglich in betreff der damals neuentstandenen Gemeinden. In heftigen Streit geriet Kolon mit den freieren Vertretern der Wissenschaft in Italien und mit den türkischen Rabbinen. Ja, die Korrespondenz mit einem der letzteren, mit dem Rabbiner Mose Kapsoli in Konstantinopel, nahm solche Dimensionen an, daß man sich später zur Ehre beider gescheut hat, dieselbe vollständig dem Druck zu übergeben, während der Disput mit dem italienischen Gelehrten Messer Leon die Veranlassung wurde, daß der Herzog von Mantua beide aus der Stadt verwies. Joseph Kolon war übrigens ein klarer und scharfer Kopf, der kritischen Blick und große Belesenheit vereinte.

Auch sein Zeitgenosse Jakob b. Jehuda Landau (1487), in Pavia, war gleichfalls deutscher Abstammung und verbreitete in Oberitalien das deutsche Talmudstudium mit Erfolg. Ein kurzes Kompendium über das gesamte rabbinische Gesetz, das derselbe für einen Schüler angefertigt hatte, führt den Titel *Agur* (Sammlung) und wurde später viel angeführt, aber auch hart bekämpft. Landau hält sich wesentlich an Jakob b. Ascher und dessen *Turim* sowie an die Responsen des Jakob Möllin. Seinem Werke hat er den Text der *Turim* zugrunde gelegt, den er durch die Ansichten und Entscheidungen Späterer, sowie durch wichtige Einzelheiten aus den ihm bekannten Riten von Deutschland, Frankreich und Italien ergänzt. Auch sonst hat er sich um das hebräische Schrifttum verdient gemacht und ist der Ahnherr einer in der jüdischen Gelehrtengeschichte angesehenen Familie geworden. Endlich ist hier noch Meïr Katzenellenbogen (1565) zu nennen, der vierzig Jahre lang Rabbiner in Padua war und sich durch seine Gutachten bei den Zeitgenossen hohen Ansehens zu erfreuen hatte. Sein Bild ist das erste, das von einem jüdischen Gelehrten des Mittelalters existiert.

Das geistige Schaffen aller dieser Männer bewegte sich natürlich nur im engen Kreis des Talmudstudiums, aus dem herauszutreten damals fast wie eine Fahnenflucht erschien. Und in der Tat war auch jeder Austritt aus diesem Kreis meistens mit einer Fahnenflucht verbunden. Trostlos und zerfahren erscheinen uns die jüdischen Verhältnisse jener Zeit, wenn wir sie in dem Sittenspiegel, *Iggereth Musar*, betrachten, den ihnen ein Zeitgenosse, Salomo al-Ammi (1425), vorhielt. Wie die Stimme des warnenden Propheten erklingt sein Wort, das den Reichen den Luxus, den Hochmut und die Herrschsucht, allen aber Nachahmung fremder Sitten, Vernachlässigung der religiösen Gesetze, Mangel an Demut und Gemeinsinn vorwirft, und auch die Prediger und Schriftsteller

nicht verschont, die der Mode huldigen und nicht mehr als Halbwisser seien. „Möge es uns nicht ergehen, wie jenen Philosophen in Katalonien", so heißt es am Schlusse dieser kühnen Sittenschilderung, „die am Tage der Prüfung von Unwissenden, von Knaben und Frauen in der Glaubenstreue beschämt wurden. Aber mich hält das verheißene Wort aufrecht; so groß ist die Macht jener Verheißung, so reich die Quelle, der unsere Hoffnungen entströmen, daß ich nicht verzweifle an der schönen Zukunft Israels, das seine Fehler erkennen und dem verziehen werden wird!"

Natürlich sah auch al-Ammi in der Philosophie die Gründe alles Unheils und warnte vor der Beschäftigung mit ihr in eindringlichen Worten. Es hätte allerdings solcher Mahnungen bei diesem Geschlecht kaum mehr bedurft, denn die Philosophie wie die Wissenschaft waren ihm nun vollständig abhanden gekommen und nicht einmal die Ideen der Früheren fanden noch Verständnis und Interesse in dieser Zeit.

* * *

Ein einziger Mann war in dieser Generation, die den Tag des Sturmes erleben sollte, der über das Mittelmaß der Alltäglichkeit hinausreichte und den kommenden Generationen wohl als ein Vorbild erscheinen mochte, an dem sie sich aufrichten und dem sie nachstreben konnten; es war dies Isaak b. Jehuda Abravanel „aus dem Stamme Isai's von Bethlehem, aus dem königlichen Hause Davids", wie er selbst schrieb (1437—1508), der die Reihe jüdischer Gelehrten und Staatsmänner in Spanien, ja die ganze jüdisch-spanische Periode würdig beschließt.

Abravanel, bekanntlich der Minister und Vertraute zweier Könige, war nicht etwa ein literarischer Dilettant, den seine angesehene Stellung förderte, sondern ein großer Gelehrter und Schriftsteller. Ihn zeichnete bei strenger Gläubigkeit eine gewisse Denkfreiheit, das Erbe der spanischen Blüteperiode, und eine Weltkenntnis aus, die allen Früheren gefehlt hatte, und die als ein neues Element in den Kreis der jüdischen Literatur eintrat. Nichtsdestoweniger war auch ihm oft Unduldsamkeit gegen die Ideen früherer Forscher vorzuwerfen, die er heftig bekämpfte, ohne daß er sich gescheut hätte, diese in einer selbst über die Grenzen des im Mittelalter Gestatteten hinausgehenden Weise zu benutzen. Sei es, daß auf den Wanderungen seines unstäten Lebens und in dem beständigen Wechsel des Schicksals, wo er oft auf sein Gedächtnis allein angewiesen war, die Gedanken anderer mit den eigenen sich amalgamierten, sei es, daß er die Gabe des Anempfindens bis auf die wörtliche Benutzung fremder Meinungen ausdehnte, genug, der Vorwurf ist Abravanel nicht erspart worden, daß er, der in der

jüdischen und nichtjüdischen Literatur zu Hause war, der alte Philosophen, Scholastiker und christliche Bibelerklärer oft anführte, ältere Zeitgenossen, insbesondere Abraham Bibago, auf der einen Seite bekämpfte, auf der andern über Gebühr und ohne Nennung des Namens benutzte. Und doch war Abravanel ein nicht gewöhnlicher Denker, ein Bibelforscher von Scharfsinn und Gedankenreichtum, der die religiöse Dogmatik wie die Schrifterklärung mit wertvollen Beiträgen bereichert hat.

Seine ältesten Arbeiten schon bewegen sich auf diesen beiden Gebieten. Es sind zwei kleinere Schriften, von denen die eine, *Zurath haj-Jesodoth*, die „ursprüngliche Form der Elemente" behandelt und gewissermaßen als eine philosophische Dissertation anzusehen ist, während man die andere, *Atereth Sekenim* (Die Krone der Alten) als sein philosophisch-exegetisches Programm betrachten darf. An einen biblischen Vers in Exodus: „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her" knüpft er in 25 Abschnitten eine Besprechung der wichtigsten Glaubensfragen und dogmatischen Erläuterungen, die eine große Belesenheit in den Schriften griechischer, arabischer und jüdischer Philosophen verrät.

Erst nachdem Abravanel aus dem Staatsdienst getreten, begann die wichtigste Periode seines literarischen Schaffens, die seiner exegetischen Arbeiten. Schon in der Heimat hatte er den Kommentar zu Deuteronomium vollendet. In Spanien schrieb er — in unfreiwilliger Muße — die Erklärungen zu den historischen Büchern der Bibel nach Vorträgen oft in wenigen Tagen nieder. Den Kommentar zu den Büchern Josua, Richter und Samuel beendete er in einem halben Jahr. Den größten Teil seiner dogmatischen und exegetischen Arbeiten schrieb er aber im Exil, und zwar in Italien. Aber alle diese Schriften tragen nur wenige Spuren dieser flüchtigen Lebensweise an sich. Sie sind vielmehr mit einer solchen Gewissenhaftigkeit und behaglichen Breite ausgearbeitet, daß man die Kraft des Mannes, der sie unter solchen herben Schicksalsschlägen geschaffen, anerkennen muß. Und diese Anerkennung haben seine Schriften auch gefunden, in jüdischen sowohl wie in christlichen Kreisen, im Volk wie bei den Gelehrten. Die Eigentümlichkeiten, die die Exegese Abravanel's aufweist, waren in der Tat so hervorstechende, daß sie bei dem Stande der biblischen Schriftauslegung in jener Zeit unwillkürlich ins Auge fallen mußten. Eine neue Epoche der biblischen Exegese beginnt wiederum mit Abravanel, der sich von den rationalistischen Auslegungen der Philosophen wie von den mystischen Deutungen der Kabbalisten gleich fern hält und jenen Mittelweg der grammatisch-historischen Schrifterklärung einschlägt, den einst die nordfranzösische Schule gebahnt und den die spanische Schule — Kimchi Levi b. Gerson u. a. — geebnet hat. Die

Entwickelung des natürlichen Scharfsinns ist der Zielpunkt dieses Weges.

Als ein neues Element, das Abravanel in diese Wissenschaft hineingetragen, ist bereits seine Welt- und Menschenkenntnis bezeichnet worden, die ihn in hohem Grade befähigte, den historischen Gängen des Altertums mit staatsmännischer Erfahrung nachzugehen und ein tieferes Verständnis jener geschichtlichen Epochen und Episoden zu erschließen, die weltabgeschiedene Forscher aus ihrer stillen Klause nimmer zu ergründen vermochten. Seine Kenntnis der nichtjüdischen Exegeten — er zitiert Hieronymus und Augustin so gut wie Nikolaus de Lyra und sogar Paulus de Burgos — führte ihn endlich auch zu wissenschaftlicher Behandlung der biblischen Schriften. Ohne die Werke Thanchum's zu kennen, erfaßte er die Notwendigkeit, den einzelnen Büchern der Bibel gewisse allgemeine Erörterungen über das Wesen derselben, die Abfassungszeit u. s. w. voraufzuschicken, die als wichtige Beiträge zur sog. Einleitungs-Wissenschaft angesehen werden dürfen und auch wohl angesehen worden sind; denn mehr als dreißig christliche Theologen beschäftigen sich später mit Abravanel's exegetischen Schriften, übersetzen, exzerpieren und verbreiten seine wichtigsten Ansichten. Er selbst ist, wie bereits bemerkt, von einer ungewöhnlichen Toleranz gegen die Meinungen der nichtjüdischen Schriftsteller, während er seine jüdischen Vorgänger, Männer wie Albalag, Palquera, Levi b. Gerson, Narboni, Prophiat Duran, Caspi, Zarza, Bibago u. a. als Ketzer und Irrlehrer anficht.

Mit Ausnahme einiger Teile der Hagiographen hat Abravanel sämtliche Bücher der Bibel mit Kommentaren versehen. Die Sprache derselben ist leicht und klar, ja sogar elegant. Der Geist, der über ihnen weht, ist der eines gebildeten und kenntnisreichen Schriftstellers. Seinem Scharfsinn entgeht kaum eine der zahllosen Schwierigkeiten in der Behandlung der biblischen Schriften. Er wirft daher auch zahlreiche Fragen zu Beginn jedes Abschnitts auf, die er aber auch dann sofort selbst beantwortet. Freilich, diese Antworten überraschen eher, als daß sie zu befriedigen und die Zweifel wirklich zu lösen vermöchten, aber das Ziel, das er sich gesteckt und das seinen religiösen Anschauungen genau entspricht, gestattet keine ferneren Zweifel. Und für den gläubigen Sinn liegt in der Art, wie Abravanel die Ideen der Schrift auseinandersetzt und aufhellt, allerdings ein Gefühl des Behagens und der Befestigung in liebgewordenen Ueberzeugungen.

Diesen Anschauungen redet Abravanel natürlich auch in seinen andern, vorzugsweise religionsphilosophischen Schriften und Untersuchungen das Wort. Sie füllen die dritte Periode seiner literarischen Tätigkeit aus und stehen im allgemeinen den exegetischen Werken

an Bedeutung nach. Die ermüdende Breite und Weitschweifigkeit, die schon in jenen oft hervortritt, wird hier, mit der Redseligkeit des Alters vereint, zuweilen unleidlich. Und die hochfahrende Art, mit der auch dort schon Abravanel seine Vorgänger abzutun versucht hat, wird hier zu einer fanatischen Exklusivität, die keine andere als die eigene Meinung gelten lassen möchte. Der Einfluß der traurigen Schicksale seines Stammes und seiner Familie, der Verlust des Vaterlandes wirken mit, um den Geist, der diese Schriften erfüllt, zu trüben und jene frische Kraft zu beugen, die einst in heller Schaffensfreudigkeit die Erklärungen zur Bibel schuf. Der philosophische Gehalt dieser Schriften ist ein geringer. In der wichtigsten, *Mifḥ'aloth Elohim* (Werke Gottes), tritt er für die Schöpfung der Welt aus dem Nichts ein, ohne irgendwelche neue Gesichtspunkte vorzubringen. Abravanel beschließt die lange Reihe der jüdischen Aristoteliker. Aber seine Zugehörigkeit zur peripatetischen Lehre ist keineswegs eine unbedingte; sein Herz ist bei den gläubigen Religionsphilosophen, und nur die Pietät gegen die Altvordern hindert ihn daran, sich offen gegen die aristotelisch-arabische Schule aufzulehnen und zu den Ideen der Neueren zu bekennen. Daneben ist er ein genauer Kenner und Verehrer der christlichen Scholastik, die damals in jüdischen Kreisen weitere Verbreitung fand.

* * *

Namentlich war es Thomas von Aquino, der nichts weniger als judenfreundliche Doctor angelicus, dessen Schriften von Juden übersetzt und studiert wurden; ein neuer Beweis dafür, daß die jüdische Literatur fast nie, auch in den trübsten Tagen nicht, eine ausschließlich partikularistische Färbung hatte. Was die jüdischen Gelehrten aber besonders zu diesem Scholastiker zog, mag sowohl die formale Seite seiner Philosophie, die in einem schulgerechten syllogistischen Raisonnieren bestand, als auch der allgemeine Inhalt dieser gewesen sein, „der aus der Rüstkammer der Dialektik Waffen zur Verteidigung der positiven Glaubenslehren holte und die Philosophie bloß als eine Vorschule der höheren Theologie betrachtete". Vielleicht auch ahnten sie in den Werken der beiden größten Scholastiker den Geist Avicebron's, der diese inspiriert hatte und der ja doch dem jüdischen Geiste nie ganz fremd blieb. Genug, es vollzieht sich in dem Zeitalter Abravanel's die seltsame Ideenwanderung, daß die Anschauungen Salomo Gabirol's auf dem Wege durch die christliche Scholastik wieder ihren Einzug in die jüdische Religionsphilosophie halten.

Wie früher aus dem Arabischen, so übersetzten Juden deshalb, wie schon erwähnt, mit Eifer aus dem Lateinischen ins Hebräische

und zum Teil auch in die Sprachen der Länder, in denen man sie duldete. Eli b. Joseph Habillo in Monzon (1470), Maestro Manoel, erlernte eigens zu diesem Zweck die lateinische Sprache und übersetzte die *Quaestiones disputatae, Quaestio de anima*, sowie wahrscheinlich noch mehrere andere Abhandlungen des Thomas von Aquino, des Wilh. v. Occam, Joh. Scotus, Vinc. v. Beauvais, aber auch von Averroës, Gazzâli u. a. mit großer Sachkenntnis ins Hebräische. Lange vorher hatte schon Jehuda Romano, der bekannte Uebersetzer, einige der wichtigsten Werke des berühmten Scholastikers übertragen. Zu gleicher Zeit mit Habillo lebte wohl auch Abraham b. Joseph ibn Nachmias (1490), der Thomas von Aquino's Kommentar zur aristotelischen Metaphysik übersetzte, und in der Vorrede zu diesem Werk ihn „den großen Philosophen, das Haupt der Scholastiker" nennt, „der nie den rechten Weg verließ, dessen Fuß nie strauchelte, dessen Schriften vollkommen sind". Außer Thomas wurden aber auch die wichtigsten Werke von Albertus Magnus, Wilhelm von Occam, Scotus Erigena und selbst die Schriften minder bekannter Scholastiker der nominalistischen Richtung, wie Marsilius von Inghen u. a. — dieser speziell von Abraham b. Isaak Schalom (1492) — von den genannten und anderen jüdischen Gelehrten ins Hebräische übertragen. Ein religionsphilosophisches Werk des letztern Autors, *Newé Schalom* (Aue des Friedens), gehört derselben vermittelnden Richtung an. Seine Art zu philosophieren unterscheidet sich wenig von der der Zeitgenossen; er behandelt theologische und kabbalistische Fragen über die Zeitlichkeit der Welt, über Prophetie und Unsterblichkeit in der denkgläubigen Weise der Scholastik und ordnet alles menschliche Denken der theologischen Wahrheit unter. Auch Baruch b. Isaak ibn Jaïsch (1485), der den größten Teil der Metaphysik des Aristoteles und verschiedene Schriften der Scholastiker aus dem Lateinischen übersetzte, ist hier zu erwähnen. Das Motiv zu diesen Uebersetzungen aus dem Lateinischen, die damals die Uebertragungen aus dem Arabischen zu verdrängen begannen, gibt der letztere in der Einleitung zu seiner Uebersetzung folgendermaßen an: „Das Ziel und höchste Gut jedes Menschen sei die Weisheit; die Metaphysik des Aristoteles sei das vollkommenste und berühmteste Werk darüber. Darum habe er dieses wichtige Buch aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzt; denn die Uebersetzung, die wir aus dem Arabischen besitzen, habe mit den Worten auch den Sinn verdreht, so daß das Buch ein anderes geworden sei". Als ihr Ziel stellen diese Uebersetzer hin: Treue Uebertragung, ohne Zusatz und Weglassung. Ihnen reiht sich wohl auch der Grieche Joseph b. Mose Kilti (1450) an, der eine Logik auf aristotelischer

Grundlage etwa zur selben Zeit verfaßt und an den Uebertragungen ins Hebräische sich vielfach beteiligt hat.

Die griechische Sprache war den Juden ja nicht fremd, wie die etwa zu jener Zeit entstandene griechische Bibelübersetzung, bekannt als *Graecus Venetus*, beweist, die man einem am Hofe Murad I. in Prusa und Adrianopel lebenden Juden Elisseus zuschreiben wollte. Dem späten Mittelalter gehört auch der *Graecus barbarus* (1547) an, die erste neugriechische Pentateuchübersetzung, deren Ursprung man fälschlich im hebräischen Lager gesucht hat. Die Uebersetzer sollen Joseph b. Isaak Kohen und Abigdor b. Elieser Zarid gewesen sein. Eine griechische Uebersetzung Hiobs und der Sprüche rührt von Mose b. Elia Pobian (1576) in Konstantinopel her.

Auch Abravanel, um wieder zu ihm zurückzukehren, beschäftigte sich mit solchen Arbeiten. Er soll die Abhandlung *Quaestio spiritualibus creaturis* des Thomas von Aquino aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzt haben; auch widerlegte er eine andere Schrift desselben Scholastikers in einem seiner theologischen Werke. Mit großer Ehrerbietung spricht er dort von „dem größten unter den christlichen Gelehrten", der „in Gott, bei dem Intelligenz, Wollen und Handeln Eins sei, einen Urwillen setzte, welcher unabhängig von der Zeit die Welt geschaffen habe", ein Lehrsatz, den Thomas aber nicht aus Algazzâli, sondern aus dem „Lebensquell" des Salomo Gabirol geschöpft hat.

Daneben beschäftigte sich Abravanel mit den verschiedenartigsten Untersuchungen und Arbeiten, denen man aber doch einen gewissen ursächlichen Zusammenhang und eine einheitliche Gedankenrichtung nicht absprechen kann. Er schrieb Kommentare zur Haggada des Passahfestes, zu den „Sprüchen der Väter", zu Maimuni's *Moré*; an der Vollendung des letzteren konnte ihn nur der Tod verhindern. Von seinen religionsphilosophischen Arbeiten sind außerdem zu nennen ein Werk über die Glaubenslehren des Judentums, *Rosch Emuna* (Gipfel des Glaubens), im wesentlichen gegen Maimuni, Crescas und Albo, ja überhaupt gegen die Aufstellung von Glaubensartikeln, da das ganze Gesetz des Judentums gleich verbindlich sei, das bereits erwähnte *Miph'aloth Elohim*, philosophisch-dogmatische Abhandlungen über die Schöpfung, in Rücksicht auf die obenerwähnten Ideen der Scholastik, mehrere Schriften über die Messiaslehre, über Auferstehung, Lohn und Strafe, *Maschmia Jéschu'a* (Botschaft des Heils), sowie *Jeschu'oth Meschicho* (Die Hilfe seines Gesalbten), in denen er den leidenden und verzweifelnden Glaubensbrüdern die Hoffnungen des Messiasreichs, die Tröstungen der Schrift und Haggada vorführt, um sie im Spiegel

vergangener Ereignisse eine glückliche Zukunft schauen zu lassen. Wie so viele vor ihm, verfiel auch Abravanel in den Irrtum, das Jahr der Erlösung zu bestimmen. Aber sein klarer Geist, seine milde, selbst durch Leiden nicht getrübte Gesinnung, siegte am Ende doch über jede Verirrung, und noch in seinen letzten Schriften gibt er der Hoffnung auf das Messiasreich begeisterten Ausdruck als auf die Zeit, da die Erkenntnis des einzigen Gottes und die Herrschaft des Rechts, der Eintracht und Sittlichkeit unter allen Menschen verbreitet sein werde. Das Menschengeschlecht, so sagt er, der von Land zu Land gehetzte Dulder, ist Gottes Eigentum; es ist daher Gottes Absicht, daß es zur Vollkommenheit gelange.

Solche Gedanken und Anschauungen, in einer Zeit ausgesprochen, da das lang drohende Verhängnis mit entsetzlicher Wucht über Juda hereingebrochen war, lassen den Denker der jüdisch-spanischen Kultur erkennen, deren Strahlen noch einmal und zwar zum letzen Male in Isaak Abravanel zu einem Lichtbilde sich vereinigen.

Mit einem schauerlichen Finale klingt diese große Kulturperiode aus. Am 2. August 1492, an demselben 9. Ab, der von den Juden als der Trauertag des Verlustes ihrer ersten Heimat bezeichnet wird, verließen dreimalhunderttausend Juden Spanien, das ihnen eine zweite Heimat geworden war, und zogen mit Weib und Kind, mit ihren großen Erinnerungen und den erhabenen Traditionen ihrer geistigen Blüteperiode in eine ungewisse Ferne.

V. Renaissance und Humanismus.

Unter den Bewegungen und Wandlungen des allgemeinen Kulturlebens sind die zweifellos die interessantesten und bedeutungsvollsten, welche das Mittelalter zu Grabe tragen und die neue Zeit für die Menschheit gebären: die Renaissance und der Humanismus. Aus der klösterlichen Enge religiöser Anschauungen führt die Renaissance die europäische Menschheit in Kunst, Wissenschaft und Leben wieder zum Altertum zurück; da, wo jene ihre größte Machtfülle besitzt, in Italien, erschüttert sie zuerst die Gewalt der Kirche; sie lehrt die Menschen, in einem freien, heiteren und schönen Leben hier auf Erden das zu finden, was sie auf Anweisung der Kirche fern im Himmel gesucht hatten: sie erweckt das klassische Altertum aus seinem Grabe wieder zu neuverjüngtem Leben. Und mit dem erwachenden Bewußtsein der Kulturmenschheit, mit dem keimenden Gefühl von Freiheit und Gerechtigkeit beginnt der Humanismus deren Bildung zu sittlicher Selbstliebe und die vollkommene

Entfaltung aller äußeren Fähigkeiten und Fertigkeiten in der menschlichen Individualität.

Große und weittragende Zeitereignisse fördern die Arbeit beider Bewegungen. Die Entdeckung Amerikas erweitert den Gesichtskreis des europäischen Lebens, die Erfindungen und Entdeckungen des Jahrhunderts führen eine neue Weltanschauung herauf. Das Schießpulver zerstört die alten Ritterburgen und mit diesen die Zwingherrschaft des Feudalismus, die Buchdruckerkunst beflügelt den Gedanken und das Wort und stellt beide in den Dienst der ganzen Menschheit, die Begründung der modernen Anschauungen vom Sonnensystem durch Kopernikus eröffnet eine neue Aera der Naturanschauung, welche umgestaltend wirkt auf die wissenschaftlichen Kenntnisse und religiösen Anschauungen der Zeit. Und endlich bewirkt die Reformation die Förderung des religiösen Lebens, die Erhebung zu höheren, idealen Zielen.

Sollte das Judentum allen diesen Bewegungen und Errungenschaften gänzlich fern gestanden haben? Dasselbe Judentum, welches fast an allen geistigen Wandlungen der Menschheit Anteil genommen und vermittelnd oder ergänzend in so bedeutsamen Epochen des Kulturlebens eingetreten ist? Gewiß nicht. Allerdings äußern sich aus verschiedenen Gründen die Wirkungen der Renaissance, des Humanismus und der Reformation nicht so unmittelbar im jüdischen Leben und demgemäß in der jüdischen Literatur als frühere geistige Strömungen. Aber das Wehen des freien Geistes, der durch die Menschheit zieht, wird auch hier verspürt, und ein Strahl fällt auch von der Geistesarbeit des Jahrhunderts in die Hütten Israel's, so stark, daß er die Geister erleuchtet und ihnen den Weg weist, den die Menschheit zu wandeln habe. Das jüdische Mittelalter ist freilich noch lange nicht zu Ende. Politisch ist es noch in üppigster Blüte, da allwärts schon die Sonne einer neuen Zeit aufgegangen; geistig hat es eben erst begonnen und geht rasch zu Ende, da die weltgeschichtlichen Umgestaltungen bildend und klärend auch auf die jüdische Gemeinde zu wirken anfangen. Der Einfluß, den die neue Ordnung der Dinge auf die Schicksale der jüdischen Literatur ausgeübt hat, ist aber doch ein so mächtiger und weitgreifender, daß weder die Fortentwickelung dieser Literatur selbst, noch auch die Wandlungen, die sie in dieser zweiten Hälfte der Epigonenperiode erlebt, verständlich wären, ohne daß man jene Ereignisse zu Rate zöge. Führte doch die Wiedergeburt des klassischen Altertums auch die beiden wichtigsten Völker des Altertums der Menschheit wieder vor die Augen: Hellenen und Juden, zum dritten Mal in Kampf und Verbindung die Schicksale der menschlichen Kultur bestimmend! Und mußten doch die Gelehrten, wie von den Neugriechen die Schätze des alten Hellenismus, so auch von

den Juden die Pforten des biblischen Altertums sich erschließen lassen! Dieser Uebergang jüdischer Gelehrsamkeit zu den Christen, diese Bedeutung der Juden als Faktor des geistigen Lebens ist von einschneidender Wirkung auf die Entwickelung des jüdischen Schrifttums geworden. Und endlich hat die Menschheit aus dem Jungbrunnen des Humanismus jene Toleranz und Liebe geschöpft, die, mochte sie auch später noch oft vergessen und verraten werden, schließlich doch siegreich durch Nebel und Wolkengrau gedrungen ist und die Welt sich erobert hat.

So zeigt sich in den Geschicken des jüdischen Stammes und in seinem geistigen Schaffen in Wahrheit eine vergeblich bezweifelte und bekämpfte Macht, welche allen Unterdrückungen und Verfolgungen entgeht und immer wächst, immer neue Kräfte in den Dienst der Idee stellt, wenn die alten versagen, und immer neue Bahnen weiset, wenn die früheren ausgetreten sind. Einen Tag nach der Vertreibung der Juden aus Spanien lichtet Christoph Columbus die Anker, um Amerika zu entdecken und der Welt eine neue Stätte der Freiheit zu erschließen. Und wenige Jahre vor ihrer Vertreibung beginnen die ersten jüdischen Druckereien in Spanien ihre Arbeit, und in ihren Werken liegt der gleiche Trost, den einst der greise Rabbi vor dem mächtigen Imperator in der Bitte findet, in Jabneh eine Schule gründen zu dürfen, der Trost, daß nach einem sinnigen Haggadawort „der Herr die Heilung der Plage stets voraufschicke", und daß die Idee unzerstörbar sei, mag auch immer das Gefäß vernichtet werden, das sie lange still geborgen.

Diese Idee trugen nun auch die spanischen Gelehrten in alle Länder der bewohnten Erde: nach Nordafrika, der Türkei, Palästina, Italien, Holland. Mit dem alten spanischen Stolz sonderten sie sich auch in ihren neuen Niederlassungen von den anderen Glaubensbrüdern ab und gründeten sepharadische Gemeinden. Nichtsdestoweniger befruchteten die Bildungskeime, die von diesen Gemeinden ausgestreut wurden, das jüdische Schrifttum, in welchem neben einer größeren Sprachverschiedenheit nun auch ein erweiterter Stoffkreis sich bildet. Neben der humanistischen und ästhetischen Bildung Italiens wirken eine Zeitlang noch die Strömungen der aristotelisch-arabischen Philosophie nach, und zugleich bildet sich die neuplatonische Mystik ein neues Gebiet. Poesie und Philosophie, Grammatik, Exegese und Altertumskunde, ja sogar Geschichte und Geographie, vor allem aber der Talmud und die Halacha werden eifrig betrieben. Da aber kein neues Moment hinzutritt, welches tiefgreifende Veränderungen in dem Wesen der Literatur selbst hervorbrächte und diese inhaltlich von der der vorhergegangenen Epoche unterschiede, so kann von diesen Jahrhunderten des Humanismus und der Re-

naissance kaum eine neue Periode der jüdischen Literatur datiert werden. Das Wesen der Epigonen beherrscht auch diese zweite Hälfte der fünften Periode, und kein befreiender Geist tritt in ihr auf, der der Literatur neue Bahnen wiese und dessen Genie groß genug wäre, um sie selbst in diese Bahnen zu lenken.

Auf die innere Entwickelung der jüdischen Literatur hat natürlich vor allem die Erfindung des Buchdrucks den größten Einfluß. In der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erstanden, wurde diese Kunst von den spanischen Juden noch in ihrer Heimat betrieben. In Lieria und Ixia, in Lissabon, Guadalaxara und anderen Städten Spaniens bestanden und blühten schon größere italienische Druckereien vor der Vertreibung im Jahre 1492. Zu gleicher Zeit wurde die Typographie in Italien schwunghaft betrieben, und ein Bücherenthusiasmus gibt sich kund, der hinter dem der jüdischen Humanisten nicht zurücksteht. Schon im Jahre 1475 entstanden jüdische Druckereien zu Reggio, Piava di Sacco, Brescia, Bologna, Ferrara, Mantua, Neapel, besonders aber in Soncino durch die Familie der Soncinaten, deren Ahnherr gegen Capistranus gekämpft, und deren würdigster Vertreter Gerson Soncino zur Verbreitung der Bildung durch Anlage vieler Druckereien beigetragen hat. Aus seinen Werkstätten gingen nicht nur hebräische, sondern auch die hervorragendsten griechischen und sogar italienische Werke hervor. Ja, die schönsten Ausgaben Petrarca's sind ihm, der in der christlichen Welt unter dem Namen Hieronymus Soncino berühmt war, zu danken. Die erste hebräische Druckerei außerhalb Italiens entstand in Prag im Jahre 1513 durch die bekannte Druckerfamilie der Gersoniden, die dann auch in Oels und in Augsburg Druckereien errichtete. Auch in der Türkei bestanden große Pressen, die meist talmudische und kabbalistische Werke in die Welt schickten.

An dem Aufschwung der jungen Renaissance nahm die erste Generation der spanischen Exulanten freilich noch keinen Anteil, trotzdem auch sie schon an italienischen Vorbildern sich hätte aufrichten können. Der dumpfe Schmerz um das verlorene Vaterland, an dem sie mit allen Fasern des Herzens gehangen hatten, zieht durch alle ihre Schriften, die nur noch wie schwache Nachklänge einer großen literarischen Blüteperiode erscheinen. Der neue Geist der Zeit und des Landes, in dem sie gastliche Heimstätte gefunden, war ihnen noch fremd. Selbst ein so erleuchteter Geist wie Abravanel hatte kein Verständnis für die neuen Verhältnisse. Von Venedig aus, wo er nach langen Irrfahrten endlich ein Asyl fand, schrieb er an einen Jünger, Saul Kohen Aschkenasi, der in einem *Buch der Ziele* Averroës gegen Mose Narboni verteidigt, dem er auch ein Verzeichnis seiner Werke einsendet, auf dessen Frage nach einer Abhandlung des Averroës: „Ueber die Möglichkeit

der Verbindung mit der wirksamen Allvernunft," er könne die Antwort jetzt nicht geben, da in diesem Lande nicht die Möglichkeit der Vernunft noch der Zusammenhang mit derselben vorhanden sei! Erst der folgenden Generation ging dieser Zusammenhang und mit ihm das Verständnis für die Bestrebungen der freien Geister Italiens und Deutschlands in jenem Jahrhundert auf. Wie schon vorher die italienischen Juden nahmen auch sie regen Anteil an dem geistigen Aufschwung der neuen Heimat. Jüdische Jünglinge besuchte die neugegründeten Universitäten, an denen Männer ihres Glaubens lehrten, und jüdische Schriftsteller zeigten sich bemüht, die neu aufgefundenen Geistesschätze des griechischen und römischen Altertums zu verbreiten, zu erläutern und zu übersetzen. Einer der bedeutendsten unter ihnen war Jehuda b. Jechiël, genannt Messer Leon (1475), Arzt in Mantua, der die Logik der Griechen und die Rhetorik der Römer für die jüdische Literatur in hebräischer Sprache bearbeitete. Zwar Aristoteles war ja dem jüdischen Schrifttum von altersher vertraut, und so kann es nicht auffallen, daß auch Leon, der den arabischen Kommentar des Averroës zur Logik und zur Ethik des Aristoteles übersetzt hat, in seinen Werken sich von den Theorien der aristotelisch-arabischen Schule leiten läßt, wie er andererseits in seinen grammatischen und exegetischen Schriften den Vorarbeiten der jüdisch-spanischen Schule getreulich nachfolgt. Viel merkwürdiger aber ist es, daß er, der in der Schule der arabisch-spanischen Kultur Erzogene, nachdem kaum seit einem Jahrhundert die Morgendämmerung der philologischen Wissenschaft aufgegangen war, die Rhetorik in seinem Werk *Nopheth Zuphim* (Honigseim) schon nach Cicero und dem eben erst entdeckten Quintilian erläuterte und den Nachweis lieferte, daß dieselben Gesetze auch für die biblischen Schriften maßgebend seien. Messer Leon wird als der erste Jude gerühmt, der „die Sprache der Propheten und Psalmisten mit der Cicero's in Vergleich brachte". Bei solchen Gesinnungen müßte der freisinnige Mann natürlich in Konflikt mit den Vertretern des Herkommens geraten. Wirklich entspann sich, wie bereits erwähnt, zwischen ihm und Joseph Kolon ein Streit, der vermutlich auf persönliche Differenzen zurückzuführen ist und zur Folge hatte, daß Jehuda aus Mantua vertrieben wurde. Messer Leon blieb aber seiner Ueberzeugung treu, daß das biblische Schrifttum mit der klassischen Literatur verglichen werden dürfe und müsse, da es durch eine solche Parallele nur gewinnen könne. Auch sein Sohn David b. Jehuda, Messer Leon (1490), war ein philosophischer Bibelerklärer und Dichter, der unter dem Einfluß der neuen poetischen Richtung ein episches Gedicht, *Schebach Naschim* (Lob der Frauen), schrieb, in dem er den Preis des trefflichen Weibes nach dem bibli-

schen Spruchbuch paraphrasierte. In diesem, vielfach seinem Vater zugeschriebenen Werk findet sich auch eine sehr interessante Stelle über Petrarca und dessen Laura, die der Autor, im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen, nicht für eine poetische Fiktion hält, von deren Existenz er vielmehr fest überzeugt ist. Auch eine Art von Propädeutik oder Gesetzeskunde, *Thehilla le-David* (Loblied Davids), rührt von diesem Autor her, in der er in homiletisch-philosophischer Manier die Grundpfeiler des Gesetzes und des Judentums erörterte.

Lob und Tadel der Frauen ist übrigens in der jüdisch-italienischen Literatur des sechzehnten Jahrhunderts ein beliebtes Thema dichterischer Kontroversen. So schreibt Jakob b. Elia aus Fano eine kleine Sammlung von Liedern in terze rime, *Schilté hag-Gibborim* (Die Schilde der Helden), in denen er einen Angriff auf das weibliche Geschlecht wagte. Bald darauf antwortet ihm Jehuda (Leone) b. Isaak de Sommi aus der Familie Portaleone (1527—1592) in einem Gedicht, *Magén Naschim* (Schild der Frauen), in dem er die Verteidigung des schönen Geschlechts unternimmt, und das er einer edlen Vertreterin desselben zueignet, der Hanna de Riëti, Gattin des Reuben Sullam. Leone de Sommi hat auch zuerst ein Werk über die Theorie des Dramas geschrieben und das erste ständige italienische Theater in Mantua errichtet. Die Schauspielkunst war unter den Juden Italiens nicht neu. Besonders war es der Hof von Mantua, an dem jüdische Mimen und Musiker bevorzugt wurden. Leone war ein beliebter und angesehener Dramatiker, dessen Werke in elf Bänden der Schriften der Academia degli Invaghiti gesammelt sind. In seiner Schrift über den Ursprung der Komödie führt er diese bis auf Mose, als den Autor des Buches Hiob, zurück. Etwa zur selben Zeit entspinnt sich ein förmlicher Sängerkrieg. Abraham aus Sarteano besingt der Frauen Schande in fünfzig Terzinen und zählte alle berüchtigten Weiber von Lilith bis Isabel, von Semiramis bis Medea auf. Ihm tritt Elia aus Genezano als Frauenlob entgegen mit einem Preislied auf die reinen Frauen. Ein nicht genannter Sänger sekundiert ihm in einem hebräisch und italienisch geformten Lied von den schlechten Sitten der Frauen. Ein vierter Sänger, Abigdor aus Fano, dessen Poem ein Fragment ist, sucht die Kämpfenden wahrscheinlich durch ein „neues Lied“ zu vereinigen, in dem er mit dem Lob der Frauen beginnt und mit dem Tadel derselben abschließt. Auch dies alles ist noch ein Nachklang der romantischen Dichtung der Renaissance, die den Kultus der Schönen auch unter den Juden verbreitete und dessen Verehrer sicher in manche Konflikte mit herkömmlichen Anschauungen brachte.

Wie Messer Leon in Mantua, so geriet Elia b. Mose Abba Delmedigo (1491, auch Elia Cretensis genannt), aus einer von Deutschland nach Candia eingewanderten Familie, zu Padua in einen heftigen Streit mit dem dortigen Rabbiner Jehuda b. Elieser Minz (1508). Jehuda war aus Mainz nach Padua berufen worden, wo er fast ein halbes Jahrhundert als Rabbiner lebte und als talmudische Autorität geehrt ward. Er soll daselbst auch philosophische Vorträge an der Universität gehalten haben, welchen die vornehmsten christlichen Zuhörer beiwohnten. Diese sollen sogar sein Bild in der Universität aufgestellt und mit einer ehrenden Inschrift versehen haben.

Elia Delmedigo war ein gründlicher Kenner und eifriger Verfechter der peripatetischen Philosophie. Auch er lehrte zu Padua die Logik, und zwar mit solchem Erfolg, daß der Senat der Stadt ihn, den unparteiischen Juden, als Schiedsrichter in einem gelehrten Streit erwählte, der die Universität in zwei Parteien gespalten hatte. Elia disputierte öffentlich über das in Rede stehende Thema und verhalf einer Partei zum glänzenden Sieg. Dafür wurde er aber von der andern Partei angefeindet und mußte später Padua verlassen. Einer seiner treuesten Jünger war der berühmte Polyhistor Pico della Mirandola, den Elia nicht nur in die hebräische Sprache, sondern auch in die aristotelische Philosophie einführte und für den er verschiedene Abhandlungen philosophischen Inhalts, Anmerkungen und Antworten, sowie Uebersetzungen von Kommentaren des Averroës zu aristotelischen Schriften in lateinischer Sprache anfertigte. Auch zwei hebräische Abhandlungen über den Intellekt schrieb Elia auf Anregung Pico's, den er hochschätzte und den er gar zu gern für die damals immer mehr an Anhang verlierende aristotelische Philosophie gewonnen hätte.

Es mag für die Klarheit seines Denkens zeigen, daß Elia Delmedigo, der an dem Bildungsprozeß seiner Zeit sicher regen Anteil genommen hat, sich von der neuen philosophischen Strömung nicht mit fortreißen ließ. Denn die italienische Renaissance hatte in ihrer stürmenden Jugendfrische und mit den ihr eigenen Tendenzen nur das aus den Schätzen der Hellenen und Juden sich herausgesucht, was ihren eigenen Anschauungen am besten entsprechen mochte; aus Hellas hatte sie „den heiligen Schatz unseres Plato" in neuplatonischer, durch Gemistos Plethon und Cardinal Bessarion verwässerter Ueberlieferung, aus Juda die Mysterien der Kabbala sich auserwählt, zwei Strömungen, deren Quell derselbe ist und die friedlich nebeneinander hergehen, ja mit geringer Kunst sogar in ein Flußbett gelenkt werden konnten. Dieser neuplatonischen Philosophie, die durch Marsilius Ficinus in seiner „Platonischen Theologie" eifrig verbreitet wurde, blieb Elia fern. Nicht

so seine Zeitgenossen und Nachfolger, denen Ficinus' Erklärung, daß er Platoniker und Christ sei, daß er bei allem, was er behandelt habe, „nur soviel beweisen wolle, als von der Kirche gebilligt werde", verwandte Anklänge an die Ideen der gläubigen Religionsphilosophen und einen im ganzen auch für die jüdischen Verhältnisse brauchbaren Standpunkt enthüllt haben mochten.

Elia Delmedigo kann also als der letzte konsequente Vertreter der aristotelisch-arabischen Philosophie in der jüdischen Literatur betrachtet werden. Darin besteht sein Hauptverdienst. Weniger bedeutend ist die Art, wie er die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissenschaft betreibt. Er wiederholt zumeist die Argumente der Früheren in seiner eigens zu diesem Zweck abgefaßten Schrift *Bechinath had-Dath* (Prüfung des Gesetzes), und nur die Form, in welcher, und die Gründe, aus welchen er diese Scheidung vornimmt, sind für den Popularphilosophen — denn als ein solcher ist Elia richtig erkannt worden — charakteristisch. Auch er nimmt mit seinen spanischen Vorgängern an, daß das Judentum nicht auf Gesinnungen, sondern auf Handlungen beruhe und sich dadurch von anderen Religionen unterscheide. Seine Vorschriften besäßen alle Verbindlichkeit, sofern sie die Prüfung der Vernunft vertrügen. Die Haggada könne darum keine gesetzliche Kraft beanspruchen, und noch viel weniger die Kabbala, als deren Gegner Elia Delmedigo auftritt. Er erklärt den *Sohar* für eine Fälschung und die Lehren der Kabbala für Gotteslästerung! Das Judentum enthalte in seinen Glaubenslehren und Vorschriften nichts, was einen logischen Widerspruch in sich tragen könnte. Darum könne es auch ruhig die prüfende Kontrolle der Philosophie vertragen. Zwar seien Religion und Philosophie sehr verschiedene Dinge, und es wäre keineswegs richtig anzunehmen, daß sie sich beide völlig deckten. Auch müsse der Gläubige die Vorschriften beobachten, nicht bloß, weil sie mit dem philosophischen Denken übereinstimmten, sondern weil sie geoffenbart seien. Daneben gereiche es allerdings dem Gebildeten zum Trost, daß die Ideen des Judentums durch die Resultate der Spekulation nicht zu erschüttern wären. Nur müsse man genau zu unterscheiden wissen, was zum Gebiet der Philosophie und was zur Religion gehöre.

Es ist der Widerhall der spanischen Scholastik, den man schon aus diesen Grundlinien des Systems von Elia Delmedigo heraushört. Aber selbst dieser Widerhall klingt noch viel erfreulicher als die neuen Töne, die nach den Klagen über das Exil und den Verfall des Glaubens unter den Exulanten gegen die Philosopie überhaupt gehört werden. Selbst philosophisch gebildete Männer treten mit merkwürdiger Entschiedenheit gegen ihre geistige Nährmutter

auf, und Joseph Jaabez in Mantua nimmt keinen Anstand, sie als die große Sünderin zu kennzeichnen, welche Israel verführt habe und die Schuld an dem religiösen Verfall trage. In seiner vorzugsweise polemischen Schrift *Or hach-Chajjim* (Licht des Lebens) erklärt er der Philosophie erbitterten Krieg und tritt als Freund der Mystik auf. Seine theologische Grundidee, die er in dem Buche *Jesod ha-Emuna* (Grundlage der Religion) ausspricht, gipfelt in den drei Worten, in welchen die Bibel Gottes Wesen ausdrückt, und in denen er im Gegensatze zu Maimuni, Albo u. a. die drei Grundlehren des Judentums erkennt, nämlich: die Einheit Gottes, dessen Weltregierung und die zukünftige allgemeine Verehrung des einen Gottes. Muß man in dieser Aufstellung von Glaubensartikeln einen wesentlichen Fortschritt gegen die Dogmatik der Vorgänger, ja sogar eine gewisse Freisinnigkeit des der philosophisch-allegorischen Auslegung sich zuneigenden Schriftstellers anerkennen, so wird man auf der andern Seite das Erstaunen nicht zurückhalten können über den Fanatismus, mit dem der Prediger gegen die Philosophie und deren Anhänger eifert. „Ich bin alt geworden", erklärt er in dem obgenannten polemischen Werke, „und habe Weiber und unwissende Menschen Gut und Blut für ihren Glauben hinopfern sehen, die aber, die sich ihrer Wissenschaft rühmten, fast ausnahmslos am Tage des Unglücks diesem Glauben den Rücken kehren sehen!"

Von ähnlichen Gesinnungen waren auch andere in jener Zeit beseelt. So Joseph b. David ibn Jachja (1494—1539), aus einer alten und angesehenen portugiesischen Familie stammend, die in der Geschichte der jüdischen Literatur eine hervorragende Rolle spielt, der Jachjiden, von denen schon der Schachpoet Bonsenior ibn Jachja genannt wurde, und andere, wie David b. Salomo ibn Jachja (1440), dessen Lehrbuch der Grammatik, *Leschon Limmudim*, sich durch sachgemäße und übersichtliche Anordnung des Stoffes auszeichnet, ferner Gedalja b. David ibn Jachja (1487), noch zu nennen sind, der ein Werk über die sieben freien Künste, *Schib'a Enajim* (Die sieben Augen), und hebräische Gedichte verfaßt, sowie an der Wiedervereinigung der Karäer mit den Rabbaniten gearbeitet haben soll. Joseph ibn Jachja hat in seinem Werke *Thora Or* (Die Lehre als Leuchte) über jüdische Dogmatik alle Philosophie, auch die Maimuni's, verworfen. Seine theologische Grundidee ist die Jehuda ha-Levi's, „daß dem jüdischen Stamm eine eigenartige, von den übrigen Menschen dem Wesen nach verschiedene Seele innewohne, welche sich durch die Ausübung der religiösen Vorschriften in ihrer Höhe erhalten und sogar zur Prophetie aufschwingen könne". Kein Wunder, daß deshalb die beiden diese Schrift fortsetzenden Werke desselben Schriftstellers, der auch

Kommentare zu den Hagiographen verfaßt, auf Befehl der Inquisition im Jahre 1544 verbrannt wurden.

Auch Obadja aus Bertinoro (1486), der, nach Maimuni der Erste wieder die ganze Mischna erklärte, war bei sonst milder und vorurteilsloser Gesinnung ein Gegner der Philosophie. In einem Reisebrief, den er aus Jerusalem an seinen Vater schrieb und der auch historischen Wert hat, hebt er unter den Vorzügen des heiligen Landes auch folgenden hervor: „Niemand beschäftigt sich hier mit Philosophie und den Ideen, welche Aristoteles und seinen Anhängern — der Name der Frevler verwese — huldigen. In Kairo war wohl einer aus dem Abendlande, der den giftigen Samen der Philosophie unter die Einwohner streuen wollte; der jüdische Fürst hat ihn aber davongejagt.“ Dabei war Obadja, wie bemerkt, ein liebenswürdiger Gelehrter von milder Gesinnung, dem auch die Wissenschaften nicht unbekannt waren. Fast scheint es, als hätte sich der ganze Zorn jener Generation nur gegen die aristotelische Philosophie gewendet, deren Einflüssen sie den überhandnehmenden Abfall vom Judentum zuschrieb. Der Mischnakommentar Obadja's, zu einer Zeit entstanden, da es für verdienstlich galt, täglich nach dem Gottesdienst einen gewissen Teil der Mischna durchzulesen, entsprach einem tiefempfundenen Bedürfnis. Die Erläuterungen waren kurz, klar, einfach und sachgemäß. Sie schlugen etwa denselben Weg ein wie Raschi's Talmudkommentar und erreichten auch einen großen Grad von Popularität. Später wurden Obadja's und Maimuni's Kommentar meist zusammen gedruckt, ja beide mit der Mischna selbst ins Lateinische übersetzt.

Als ein ebenso eifriger Gegner des philosophischen Studiums erwies sich auch Obadja Sforno aus Rom (1537), Servadeus, ein kenntnisreicher Arzt, der neben medizinischen auch theologische und mathematische Studien betrieb, der aber nichtsdestoweniger in seiner Schrift *Or Amim* (Das Licht der Völker) die Philosophie auf Kosten der Religion zu beschränken suchte. Er findet, daß manche Lehrsätze des Aristotelismus mit der jüdischen Religionsphilosophie unvereinbar seien. Die dogmatische Autorität, die diese Lehrsätze erlangt, stört ihn; er will, daß das Licht der Erkenntnis aus dem Schriftwort geschöpft werde; doch spricht er durchaus nicht einem Glauben das Wort, der gewollt und geboten werden kann, ohne daß man ihn zu verstehen brauche. Der Sitte der Zeit gemäß, die sich mit Vorliebe wieder der philosophisch-allegorischen Schriftauslegung zuwandte, schrieb Obadja auch eine Reihe von Kommentaren, aus denen der zum Buche Hiob besonders hervorgehoben zu werden verdient. Obadja Sforno war der Lehrer Johann Reuchlins, als dieser als Gesandter in Rom weilte, und sandte eine Abschrift seines Kommentars zum Prediger Salomo

mit einem Widmungsschreiben an den König Heinrich II. von Frankreich.

Solchen Gegnern der Philosophie, oder vielmehr hauptsächlich der aristotelisch-arabischen Philosophie, stehen nur wenige Vertreter derselben gegenüber. Elia Delmedigo's Verdienst wird dadurch allerdings nur vergrößert; aber auch er vermochte den Verfall nicht mehr aufzuhalten. Die überlieferten Bildungsstoffe erwiesen sich nicht mehr als zugkräftig; die Jugend wandte sich mit der ihr eigenen Schwärmerei der neuplatonischen Mystik zu, die damals in Italien die Geister erhitzte und in schwärmerisches Entzücken versetzte. Selbst von den zahlreichen Jüngern Delmedigo's wird nur einer, Saul Kohen Aschkenasi, genannt, den wir schon aus seinen philosophischen Anfragen an Abravanel kennen, welcher die geistige Richtung des Meisters zu verbreiten suchte und ein offener Gegner der immer weiter um sich greifenden Kabbala war. Auch ein Zeitgenosse Abravanel's, Abraham b. Meïr de Balmes (1523), der an der Universität zu Padua die Philosophie lehrte, kann als einer der letzten Vertreter der aristotelischen Lehre angesehen werden. Arzt und Schriftgelehrter zugleich, wurde auch Abraham de Balmes ein beliebter Lehrer des Hebräischen für Christen. Auf Veranlassung eines edlen Mannes, Daniel Bomberg, der in Venedig eine große Druckerei errichtete und dort vorzugsweise hebräische Werke drucken ließ, schrieb Abraham eine hebräische Grammatik auf sprachphilosophischer Grundlage, *Mikné Abram* (Erwerb Abraham's), die später von Daniel Bomberg selbst in lateinischer Uebersetzung herausgegeben und von Calo Calonymos (Kalonymos b. David), einem Sprößling der alten provençalischen Gelehrtenfamilie und tüchtigen Uebersetzer, mit einem Anhang über die Akzente vermehrt wurde. Es ist interessant, in der Einleitung dieses Werkes die Klage Abraham's zu lesen, „daß die Lehre der Grammatik fast vergessen sei in Israel und daß die Völker, unter denen wir leben, es uns geradezu als Versündigung anrechnen, daß kein Mann auftrete, der der hebräischen Sprache ein Erlöser werde". Abraham wollte ein solcher werden. Sein Werk, in dem er gegen die Schule Kimchi's neue Sprachgesetze aufzustellen versucht, oder vielmehr zu den Begründern der Sprachwissenschaft zurückkehren will, ist der letzte selbständige Versuch auf diesem Gebiete in dem mit dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts abschließenden Zeitraum. Abraham machte auch den Versuch, die Begriffe und die Methode der lateinischen Grammatik auf die hebräische anzuwenden. Gerade darum mag sein Werk vielleicht unter den Christen Nutzen gestiftet haben, in jüdischen Kreisen wurde es von den Schriften eines andern überflügelt, der die Intentionen Abraham's mit genialer Kraft zur Ausführung

brachte. Auch als philosophischer Schriftsteller zeichnete sich Abraham ebenso wie als Uebersetzer mehrerer averroistischer Kommentare ins Lateinische und als Verfasser eines damals vielstudierten Werkes, *Isagogicus astronomicus*, aus.

Er war Leibarzt des Kardinals Dominico Grimani, für den er eines der berühmtesten astronomischen Werke von Ibn al-Heitham aus der hebräischen Uebersetzung des Jakob b. Machir ins Lateinische übertrug. Es ist charakteristisch, daß fast sämtliche Uebersetzungen jenes wichtigen Werkes (zwei hebräische, eine spanische und eine lateinische) von Juden herrührten. Abraham de Balmes darf als das Prototyp des jüdischen Gelehrten aus der Zeit der italienischen Renaissance gelten. Von Beruf Arzt, wie die meisten seiner gelehrten Zeitgenossen, daneben philosophischer Schriftsteller, fromm und gebildet zugleich, den religiösen Studien ebenso wie den aufblühenden Wissenschaften ergeben, des Hebräischen wie des Lateinischen, ja wohl auch des Italienischen gleich kundig, und die beiden erstgenannten Sprachen in Wort und Schrift beherrschend, ein von wißbegierigen Christen geschätzter Lehrer des Hebräischen, so tritt uns Abraham de Balmes mit einem ganzen Kreise von Zeitgenossen entgegen, welchen man als den der jüdischen Humanisten bezeichnen darf.

Und in diesen Kreis traten nun die Helden der Renaissance, die Vorkämpfer des Humanismus ein, um dort die Kenntnis der hebräischen Sprache zu erlangen und mit ihr in die Mysterien der Kabbala eindringen zu können. Die Sehnsucht, alles Wissenswerte zu erfassen, der Drang, die geheimnisvollen Welträtsel zu ergründen, trieb diese Männer zur neuplatonischen Philosophie einerseits und zur jüdischen Mystik andererseits. Die Ideen, die sie aus diesen Quellen schöpften, verwebten sie zu einer neuen Art von Mystik, die man nicht ohne Berechtigung „die christliche Kabbala“ genannt hat. Es ist begreiflich, daß diese Mystik keine spekulative Betrachtung, sondern viel eher eine Angelegenheit des Herzens war, die den Neigungen der im schwärmerischen Halbdunkel sich gefallenden Epoche wohl entsprechen mochte, welche im Irdischen nicht bloß ein Gleichnis und Abbild des Himmlischen, sondern vielmehr eine geheimnisvolle Offenbarung Gottes zu schauen vermeinte. Pico de la Mirandola, der Jünger und Beschützer Elia Delmedigo's, war wohl der erste, der auf der Suche nach der Geheimlehre der Natur in die Netze der Kabbala geriet. Zwar von seinen jüdischen Lehrern wurde er in ihre Geheimnisse nicht eingeweiht. Elia Delmedigo übersetzte für ihn nur aristotelische und averroistische Schriften; Jochanan Alemanno in Mantua (1500) scheint sein Lehrer im Hebräischen vor Elia gewesen zu sein.

Jochanan Alemanno (Datilus-Deodatilus), den neuere Forscher mit einem wahrscheinlich gleichfalls jüdischen Uebersetzer und Gegner Pico's, Flavius Mithridates, haben identifizieren wollen, hat für Pico etwa 30 kabbalistische Schriften von Eleasar aus Worms, Abraham aus Köln, Mose Gerundi, Abraham Abulafia u. a. ins Lateinische übersetzt; er war ein gelehrter Exeget, der einen philosophischen Kommentar zum Hohenliede, *Cheschek Schelomo* (Die Lust Salomo's), von dem nur die Einleitung bis jetzt gedruckt ist, einen Kommentar zum Pentateuch, *Ené ha-Eda* (Die Augen der Gemeinde), und ein theologisches Werk *Chaj ha-Olam* (Der Ewiglebende) neben mehreren kleinen Abhandlungen geschrieben hat; in all seinen Arbeiten tritt eine vollständige Beherrschung des Stoffes und eine gwisse philosophische Betrachtung zutage. Er kennt die philosophischen Schriften der Araber und die gesamte Literatur der Kabhala, der er nicht abgeneigt gewesen zu sein scheint. Aber er verschmäht es keineswegs, wenn auch nach seiner wunderlichen Art, die Ideen der Philosophie in einen gewissen Einklang mit den Lehren der Religion zu bringen.

Von ihm wurde Pico zu den Quellen geleitet, die diesem das Verständnis der Wechselbeziehungen zwischen Griechentum und Judentum erschließen sollten. Aber Pico ging über seine Lehrer weit hinaus, von denen der eine als entschiedener Gegner der Mystik bekannt ist, während der andere sie höchstens zu harmlosen Buchstabenkombinationen gebraucht. Das Verhältnis beider zu dem Wundermann ist übrigens ein recht seltsames. Jochanan lernt vom „Fürsten" zuerst die Wirkungen der Musik kennen, Elia erhält von ihm ein Pferd zum Geschenk und „erbt" von ihm die Krätze (scabies), die ihn lange Zeit am Arbeiten hindert. Die Uneigennützigkeit, mit der sie ihn aber unterrichten und für ihn arbeiten, erhellt aus den Briefen und Schriften der Zeitgenossen; sie wirft ein helles Licht auf den Kreis der jüdischen Humanisten der Renaissanceperiode. Und auch aus dem Schaffen Giovanni Pico's erhellt der mächtige Einfluß, den diese und wohl auch andere jüdische Gelehrte seines Umgangs auf ihn geübt haben. Sein Kampf gegen die Astrologie ist sicher auf die Anregung Elia's zurückzuführen und jener vielgerühmte Satz von der Würde des Menschen in seiner Schrift *De dignitate hominis*, in der er auch seiner jüdischen Lehrer rühmend gedenkt, kann seine Abstammung aus der Haggada nach der aristotelisch-jüdischen Dogmatik kaum verleugnen. Er lautet: „Gott hat am Ende der Schöpfungstage den Menschen geschaffen, damit er die Gesetze des Weltalls erkenne, dessen Schönheit liebe, dessen Größe bewundere. Er band ihn an keinen festen Sitz, an kein bestimmtes Tun, an keine Notwendigkeit, sondern er gab ihm Beweglichkeit und freien Willen. Mitten

in die Welt, spricht der Schöpfer zu Adam, habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest, was darinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen, weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du eigener freier Bildner und Ueberwinder seiest; du kannst zum Toren entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an oder doch bald hernach, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwickelung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir."

Neben einer solch' geläuterten Gotteserkenntnis lernte aber Pico, wie gesagt, von jüdischen Lehrern auch die Mysterien der Kabbala, die er in seinem *Heptaplus*, einem mystischen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, in welchem er auch Plato's Lehre auf Mose zurückführte, in seiner Auslegung der Psalmen und anderen kleineren Schriften zu einem vollständigen System verarbeitete, das die Wahrheit der christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit, von der Fleischwerdung des Wortes, der Ankunft des Messias und der Erbsünde aus den Schriften der Kabbala zu beweisen suchte. Pico war einer der ersten in Italien, der bei jüdischen Lehrern Unterricht suchte, zu einer Zeit, wo es selbst unter den freisinnigen Italienern noch für verpönt galt, von Juden Unterricht zu empfangen, ja überhaupt mit ihnen näheren Umgang zu pflegen.

Aber während seine Studien doch mehr einen dilettantischen Charakter tragen, erweisen sich die Arbeiten eines andern christlichen Gelehrten jener Zeit tiefer und wohl auch fruchtbringender. Johann Reuchlin, „der Phönix Germaniens", war der erste unter den Humanisten, den sein heißer Wissensdurst zu den Quellen des jüdischen Schrifttums führte. Nachdem er Pico, „den Gelehrtesten des Zeitalters", kennen gelernt hatte, stand der Entschluß bei ihm fest, seinen Studien die gleiche Richtung zu geben. Es ist rührend zu lesen, wie Reuchlin an den Rabbiner von Nürnberg, Jakob Margoles, sich bittend wendet, daß dieser ihm doch einige kabbalistische Schriften senden möchte. Der fromme Rabbi lehnt dies ab und warnt den Gelehrten vor der Beschäftigung mit der Kabbala. Endlich findet Reuchlin einen Lehrer in dem gelehrten Leibarzt des Kaisers Friedrich III., Jakob b. Jechiël Loanz (1472), der ihn in die hebräische Sprache einführt. Später in Italien unterrichtet ihn der bereits genannte Obadja Sforno. Beiden Lehrern wahrt Reuchlin ein treues Andenken und beiden versichert er in hebräischen Briefen seine unwandelbare Dankbarkeit. Aber es ist kaum anzunehmen, daß einer von diesen Reuchlin zur Kabbala selbst geführt hätte, der er schon 1494 sein erstes Werk, *De verbo*

mirifico, widmete. „Das wundertätige Wort", das an drei Tagen von drei Männern durchgesprochen wird, von Sidonius, einem Philosophen, Baruchias, einem Juden, und Capnion (der gräzisierte Name Reuchlins), ist aber nichts anderes als das biblische Tetragrammaton, welches seiner Ueberzeugung nach die Verbindung zwischen dem Menschen und Gott einer-, wie zwischen der jüdischen, christlichen und neupythagoräischen Lehre andererseits herstellt. Wenn man die Buchstabenkombinationen und Zahlenspielereien liest, mit denen Reuchlin diese Ansichten zu begründen sucht, so meint man in der Tat Joseph Chiquitilla oder Eleasar aus Worms sprechen zu hören, so hatte sich der Humanist in die Werke der Kabbala hineingearbeitet. Noch bedeutender ist sein zweites, dem Papst Leo X. gewidmetes Werk, *De arte cabbalistica*, das im Jahre 1510 erschien; in diesem sucht Reuchlin zu beweisen, daß die messianische Christuslehre der eigentliche Gegenstand der Kabbala sei. Wieder werden drei disputierende Männer vorgeführt: Philolaus der Jüngere, ein Pythagoräer, Marcanus, ein Mohammedaner, und Simon, ein kabbalakundiger Jude, zu dem die andern kommen, um mit ihm sich zu unterreden. Da werden nun die Geheimnisse der Wahrheit, zu der 50 Pforten der Erkenntnis auf 39 Pfaden führen, und die 72 Engel zwischen Gott und der Welt vermitteln, zu erforschen gesucht. Es ist selbstverständlich, daß zu diesem Zweck, und insbesondere zu der von Reuchlin intendierten Begründung die bewährten Hilfsmittel der Kabbala, die Zahlenspielereien und Buchstabenkombinationen, besonders stark hervorgezogen werden mußten. Man mag über den Versuch Reuchlins, in dem zweiten Wort der Genesis die Dreieinigkeit zu finden — das Wort *bara* (er schuf) zerlegt er nach seinen drei Buchstaben, nach kabbalistischer Methode, in die drei Wortanfänge: *ben* (Sohn), *ruach* (Geist) und *ab* (Vater) — heute vornehm lächeln, für jene Zeit hatten diese Studien eine mehr als kulturhistorische Bedeutung. Sie führten zu den verschütteten Quellen des Bibelstudiums, sie lehrten die verachtete talmudische Literatur kennen und sie bahnten eine unbefangene Würdigung des Judentums an, dessen Reuchlin selbst sich ja vor allem angenommen hat. Mit Recht hat man gesagt, daß die mit den hebräischen Studien eng zusammenhängenden kabbalistischen für Reuchlin nur eine Vorbereitung bedeuteten; jene waren die Vollendung, und die Nachwelt entschuldigt die letzteren, weil sie die Entwickelung der ersteren gefördert haben.

Wenn aber auch Reuchlin mit seiner Begeisterung für die Kabbala selbst im Humanistenkreise nur geringen Anklang fand, wenn man dort vielmehr und viel lieber das Wort des Erasmus, „daß ihm weder Talmud noch Kabbala je beifällig erschienen", wiederholte, so bewunderten und priesen doch alle sein Wissen

und seine gelehrte Tätigkeit, und diese selbst kam den verfolgten Juden wesentlich zu gute. Denn in dem Kreise jener Dunkelmänner, die in den Arbeiten und Bestrebungen des Humanismus eine Gefahr für das Christentum sahen, wurden die hebräischen Studien vor allem mit scheelen Augen angesehen. Man witterte in ihnen eine Begünstigung des Judentums, eine Zurücksetzung des ohnedies gefährdeten Christentums und fand alsbald für den Kampf gegen diese Bestrebungen in dem getauften Juden Johannes Pfefferkorn ein gefügiges Werkzeug. Zu derselben Zeit, als Reuchlin an seinem großen Werk über die *Kunst der Kabbala* arbeitete, ließ Pfefferkorn vier giftgetränkte Schriften gegen die Juden erscheinen: einen *Judenspiegel*, eine *Judenbeichte*, ein *Osternbuch* und einen *Judenfeind*, die er selbst verfaßt, oder zu denen er auch wohl nur den Namen hergegeben hat. Darauf erhielt er vom Kaiser die Erlaubnis, alle jüdischen Bücher konfiszieren zu dürfen. Diesem Gebot wollte sich jedoch der Erzbischof von Mainz nicht fügen, und es erfolgte ein neues kaiserliches Mandat, demzufolge zur Beratung der Sache Gelehrte der Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, ferner Reuchlin, Victor v. Carben und Jakob v. Hochstraten aufgefordert werden sollten. Von all' diesen war nur Reuchlin den Juden günstig gesinnt. Victor v. Carben hatte in seiner Schrift *De vita et moribus Judaeorum* den Juden und dem Talmud die strafwürdigsten Verbrechen zur Last gelegt, Hochstraten war „Ketzermeister" in Köln, von wo — aus dem Kreise der dortigen Dominikaner — die ganze Bewegung ausgegangen war und Pfefferkorn inspiriert wurde, die Vertreter der Universitäten hatten zu wenig Sachkenntnis und ein hervorragendes Interesse daran, dem kaiserlichen Mandat zu Willen zu sein. So gestalteten sich ihre Gutachten zu scharfen Anklagen gegen die Juden und den Talmud, welche die Verleumdungen Pfefferkorns womöglich noch überboten. Allein Reuchlin suchte die Frage zu vertiefen und sein Gutachten wissenschaftlich zu begründen. Dieses ist ein bedeutsames Aktenstück zur Geschichte der Juden und ihrer Literatur, welche an Reuchlin einen ebenso gelehrten wie wohlwollenden Sachwalter hatten. Mit Wärme tritt er für das jüdische Wissen, für den Talmud und die Kabbala ein; mit Begeisterung schildert er die Vorzüge des jüdischen Schrifttums; mit unbestechlicher Wahrheitsliebe gesteht er aber auch ein, daß ihm die genaue Kenntnis einzelner „Schmachbücher" abgehe, die sich in jener Literatur vorfänden und die er gern preisgäbe, sowie daß es das Bestreben aller sein müsse, die Juden durch Sanftmut und durch wissenschaftliche Ueberzeugung zum Christentum zu bekehren. Schließlich macht er den Vorschlag, an jeder deutschen Universität zwei Professoren der hebräischen Sprache

auf zehn Jahre anzustellen, welche auch die rabbinische Literatur lehren sollten. Gegen dieses Gutachten erhob sich nun Pfefferkorn, den Reuchlin schlagend widerlegt hatte, mit rohem Ingrimm. In seinem *Handspiegel*, der den großen Streit zwischen Humanisten und Dunkelmännern einleitete, nennt er Reuchlin einen „Judengönner, Ohrenbläser, Stubenstänker, Plippenplapper, Beutelfeger, Hinterschützer, Seitenstecher"; dann warf er ihm vor, daß er gar kein Hebräisch verstände und seine Schriften von einem gelehrten Juden sich habe anfertigen lassen, „gleich als ob du werst ein großer gelerter Doktor und lerer der Hebreyschen tzungen". In dem sich nun entspinnenden Streite zwischen Reuchlin und den Dunkelmännern bildeten der Talmud und die jüdische Literatur hauptsächlich das Schibboleth des Kampfes, dessen tiefere Bedeutung jedoch in dem alten Streit zwischen Theologie und Wissenschaft über das Recht freier Meinungsäußerung gegenüber inquisitorischer Verketzerungssucht zu suchen ist.

Es mag unnötig sein, die einzelnen Stadien dieses heftigen Kampfes, durch den die jüdische Literatur selbst ja wenig beeinflußt wurde, zu verfolgen. Es genüge, zu erwähnen, daß sich Reuchlin mit seiner Verteidigung des jüdischen Schrifttums der Parteinahme aller Gebildeten zu erfreuen hatte, daß also selbst die *Epistolae obscurorum virorum* eigentlich für die jüdische Literatur eintraten, daß aber nichtsdestoweniger der Kampf zu keinem positiven Resultat, ja eher zu einem negativen geführt hat, denn als schließlich die Entscheidung des Papstes angerufen wurde, da kam aus demselben Rom, in welchem hebräische Sprache und Literatur derart in Gunst standen, daß eine Professur für dieses Fach an der römischen Universität errichtet und von seiten des Papstes eine Aufforderung zum Druck des Talmuds erlassen worden, und in welchem Humanismus und Renaissance sich wahrhaft brüderlich vereint hatten, ein Edikt, das die jüdische Religion verdammte, die hebräische Literatur für verderblich erklärte, den Humanismus angriff und Reuchlin verurteilte.

Die Teilnahme, die aber Reuchlin einmal für die jüdische Literatur geweckt hatte, ging nicht wieder verloren. Sie lebte in seinen Jüngern und Nachfolgern fort, und das Studium der hebräischen Sprache, das Reuchlin zu neuem Leben erweckt hatte, blieb Jahrhunderte lang unter den christlichen Gelehrten und Theologen rege. Zwar haben schon vor Reuchlin Männer wie Conrad Summenhart und Paul Scriptoris in Tübingen Unterricht im Hebräischen erteilt, Conrad Pellican aus Nikolaus de Lyra die Sprache der Bibel studiert, Johann Wessyl und Rudolf Agricola, zwei der bedeutendsten Humanisten, dieselbe Sprache für ihre theologischen und klassischen Studien benutzt; der erste

aber, der dieses Studium mit wissenschaftlichem Eifer ergriff und auch literarisch verwertete, war doch Johann Reuchlin. Schon seine *Rudimenta linguae hebraicae* (1506), eine Grammatik und ein Wörterbuch zugleich, beweisen, wie eifrig und gewissenhaft er in dies Studium eingedrungen. An der Hand David Kimchi's wagt er den gefährlichen Schritt in das rabbinische Land und treu folgt er seinem Führer auf vielverschlungenen Pfaden. Er steht auch keinen Augenblick an, sich für den hebräischen Text gegen die Jahrhunderte lang für heilig gehaltene Vulgata zu erklären, ein in jener Zeit wahrhaft kühnes und freimütiges Beginnen; aber Reuchlin scheut es nicht. „Unser Text liegt so, die hebräische Wahrheit anders", sagt der furchtlose Forscher, dem die Wahrheit über alles geht und dessen schönes Wort bekannt ist: „Ich liebe den h. Hieronymus und ich beuge mich vor Nikolaus de Lyra, aber nur die Wahrheit bete ich an als Gott."

Je weiter Reuchlin in das Studium der hebräischen Sprache eindrang, desto mehr erschlossen sich ihm auch die Geheimnisse des rabbinischen Schrifttums. Schon sechs Jahre nach den „Rudimenten" ist er im stande, das bekannte Lehrgedicht von Joseph Ezobi, *Ka'arath keseph*, ins Lateinische zu übertragen; wiederum nach sechs Jahren schreibt er sein gelehrtestes Werk auf diesem Gebiet, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, über die Akzente und Orthographie der hebräischen Sprache, und selbst Briefe in hebräischer Sprache existieren aus jenen Jahren, die er, wie bereits bemerkt, an seinen Lehrer Jakob Loans, an den Rabbiner Jakob Margoles und an den päpstlichen Leibarzt Bonet de Lattes (1506), einen aus der bekannten provençalischen Familie stammenden jüdischen Gelehrten, schrieb, den er zur Verteidigung der Juden beim Papst aufgefordert hatte.

Daneben wirkte Reuchlin auch persönlich für die Kenntnis der hebräischen Sprache und für die Verbreitung dieses Studiums. „Denn soll ich leben, so muß die hebräisch sprach herfür mit Gottes hilf, sterb ich dann, so hab ich doch einen anfang gemacht, der nicht leichtlich wird zergehn." So schrieb Reuchlin in einem Brief an seinen Buchhändler in Basel. Und in der Tat gingen die Anregungen nicht verloren, die Reuchlin auf seine Jünger vererbt hatte. Es bleibt sein mit stolzem Selbstbewußtsein ausgesprochenes Verdienst: das Vorurteil gegen das rabbinische Schrifttum besiegt und die hebräische Sprache in den Kreis der Wissenschaften eingeführt zu haben.

Haben wir so Humanismus und Renaissance in die immer noch verachtete Judenschule hinabsteigen sehen, um dort die Schätze des biblischen Altertums kennen zu lernen, das Studium der hebräischen Sprache zu betreiben und die Geheimnisse der

Kabbala zu erforschen, so verlohnt es sich wohl der Mühe, nun auch die Lehrer ein wenig näher zu betrachten, die jene erleuchteten Geister in die Hallen dieses Schrifttums eingeführt haben, jene jüdischen Humanisten, die Bildung mit Frömmigkeit im Verein sich zu erhalten wußten, die den Geist der neuen Zeit in sich aufgenommen und mit ihren Traditionen in einen gewissen Einklang zu bringen bestrebt waren. Es waren meist Aerzte, Lehrer, aber auch Rabbiner und Talmudforscher; eine stattliche Reihe von Männern, alle von der klassischen und ästhetischen Bildung Italiens angehaucht und von der Sonne des Humanismus erleuchtet, die nicht so ganz ohne jeden Einfluß auf die jüdische Literatur geblieben, die ihr vielmehr die Richtung auf das biblische Schrifttum gegeben, welche nach dem eigenen Geständnis des Abraham de Balmes damals ein fast vergessener Pfad gewesen. Freilich der tiefere Erkenntnisdrang, die überwindende Genialität fehlte fast all' diesen Geistern; sie blieben meist an der Oberfläche haften und begnügten sich in der Mehrzahl mit allgemeinen Kenntnissen, mit faßlichen und volkstümlichen Darstellungen. Bahnbrechende Ideen, grundlegende Werke sind aus ihrem Kreise nicht hervorgegangen; nur zwei von ihnen sind von weiterreichender Bedeutung: der eine wurde der Führer späterer Generationen in der hebräischen Sprachwissenschaft, der andere wurde als einer der beliebtesten Wegweiser in das Reich der neuplatonischen Philosophie geschätzt.

* * *

Elia Levita, so hieß der erste (eigentlich Elia b. Ascher ha-Levi, 1469—1549), war ein deutscher Jude aus Neustadt bei Nürnberg, den widrige Schicksale weit umher getrieben hatten. Im Anfang des 16. Jahrhunderts kam er nach Italien, und zwar nach Padua, wo ja die hebräische Sprachwissenschaft bereits eine Heimstätte hatte. Dann ging er nach Rom, wo er der Lehrer des Kardinals Aegidio di Viterbo im Hebräischen wurde, während ihn dieser im Griechischen und in anderen Wissenschaften unterrichtete. Vierzehn Jahre lang lebte er in Rom, bis er auch diese Stadt verlassen mußte. Er zog nach Venedig und auch dort wurde er bald ein beliebter Lehrer des Hebräischen. George de Selva, Bischof von Lavaur, damals französischer Gesandter in Venedig, genoß seinen Unterricht, Kardinäle, Bischöfe, Professoren ließen sich von ihm in die hebräische Sprachwissenschaft einführen. Einem Ruf Franz I., als öffentlicher Lehrer des Hebräischen nach Paris zu kommen, leistete Levita keine Folge. Von seinen Schülern seien nur die hervorragendsten, Sebastian Münster und Paul Fagius, genannt; der Einfluß, den sein Unterricht auf diese beiden ausgeübt, wird in der Darstellung von dem Fortgang der hebräischen Studien

unter den Christen Deutschlands und Italiens noch hervortreten. Er rühmt sich auch dessen trotz seiner liebenswürdigen Bescheidenheit und trotz der Angriffe, die er dieser Tätigkeit halber von überfrommen Glaubensgenossen zu ertragen hatte. Aber wichtiger noch und tief in den Gang der hebräischen Sprachwissenschaft einschneidend ist Levita's wissenschaftliche Tätigkeit, die allerdings zumeist auf Anregungen seiner christlichen Schüler beruht. Elia ist ein vortrefflicher Grammatiker, eine hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der hebräischen Sprachwissenschaft, dabei aber von einer rührenden Bescheidenheit und charakteristischen Einfachheit. Er, der doch sicher seinen christlichen Schülern das Verständnis der Kabbala erschlossen, erklärt demütig, von ihren Geheimnissen nichts zu verstehen. Ein genauer Kenner des Talmuds gesteht er, auf diesem Gebiete ein Fremdling zu sein und von der Philosophie behauptet er, daß sie ihm fern geblieben sei. Und doch sind seine grammatischen Arbeiten von philosophischem Geist durchweht und von talmudischer Gelehrsamkeit erfüllt. Schon sein Kommentar zu einem grammatischen Werke Mose Kimchi's, und seine Bemerkungen zu der von Bomberg in Venedig unternommenen Ausgabe von David Kimchi's Grammatik weisen auf die Bahn, die Levita bei seinen Arbeiten eingeschlagen. Noch mehr seine selbständigen Werke und Abhandlungen, von denen nur die wichtigsten hervorgehoben seien, und zwar die grammatischen, die unter dem Titel *hab-Bachur* (Der Scholar, nach seinem Beinamen) herausgegebene Grammatik, die auf Veranlassung des Kardinals Aegidio erschienen und von Sebastian Münster neben mehreren anderen Werken Levita's ins Lateinische übersetzt wurde, dann *Sepher ha-Harkaba* (Buch der Verbindung), über die gemischten unregelmäßigen Wörter der Bibel, und *Pirké Elijjahu* (Abhandlungen des Elia), grammatische Regeln zum Teil in Reimen, wie sie Levita kunstgerecht zu schmieden und in alle seine Werke einzuflechten verstand. Ferner eines seiner Hauptwerke, *Masoreth ham-Masoreth* (Die Ueberlieferung der Ueberlieferung), eine Einleitung in das Studium der Masora von epochemachender Bedeutung, da Levita darin die erste systematische Darstellung der Masora und die erste Kritik ihrer Geschichte gibt. Er versucht zuerst den Beweis zu führen, daß die hebräischen Vokalpunkte und Trennungszeichen erst nach dem Talmud erfunden seien, eine Ansicht, die folgenschwer für die Kritik und Feststellung des biblischen Textes werden sollte, und deren Bedeutung die frommen Zeitgenossen Levita's wohl kaum ahnten. Eine umfangreiche masoretische Konkordanz, an der er zwanzig Jahre arbeitete und in der er ein Hilfsbuch zur grammatischen und lexikalischen Erkenntnis des biblischen Hebräismus bieten wollte, blieb unveröffentlicht. Sie

führt den Titel *Sepher has-Sichronoth* (Buch der Erinnerungen), für Aegidio unternommen und George de Selva gewidmet. Hierher gehört auch die Abhandlung *Tub Taʿam* (Holde Anmut) über die hebräischen Akzente. Diese Werke schrieb Levita in Venedig. Von dort berief ihn Paul Fagius als Korrektor für seine hebräische Druckerei nach Isny. Und auch da setzte der unermüdliche Forscher seine wissenschaftliche Tätigkeit fleißig fort. In Isny entstand sein *Thischbi* (Anspielung auf den Beinamen des Propheten Elia, zugleich an Zahlenwert 712), eine Art Fremdwörterbuch, in dem 712 neuhebräische Wörter sachgemäß und mit Heranziehung des Griechischen, Lateinischen und Italienischen erklärt werden, ferner der *Methurgeman* (Dolmetscher), ein schätzbares Wörterbuch zu den Targumin, denen Levita zuerst wissenschaftliche Erforschung zuwendete, und ein Verzeichnis hebräischer Kunstwörter, *Sepher Schemoth Debarim* (Nomenklator hebräischer Wörter), nach Anlage seines schon in Venedig beendeten Handbuchs der Abkürzungen, *Schibré Luchoth* (Die zerbrochenen Tafeln). Wiederum nach Venedig zurückgekehrt, der Stadt, die er wie eine Heimat liebte, war er als Korrektor und Kommentator hebräischer Werke eifrig tätig. Noch im hohen Greisenalter wendete er sich neuem Schaffen auf dem Gebiete der Bibelübersetzung zu, von dem im Zusammenhang mit einer verwandten literarischen Richtung noch zu sprechen sein wird.

Elia Levita ist eine wohltuende Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreise jener Zeit. Er ist ein echter Humanist, freundlich und gefällig, uneigennützig und eifrig, auch in seinen kleinen Schwächen und in einer leichten Hinneigung zum Aberglauben noch immer mild und liebenswürdig, einzig dem Studium der Wissenschaft ergeben, der er sein Leben geweiht, vorurteilsfrei, von Christen lernend und diese belehrend, ein Denker und Forscher von Gründlichkeit und Bildung, wenn auch nicht von genialer Größe und bahnbrechender Bedeutung. Er verschmäht es nicht, in den Geleisen einherzugehen, die die Kimchiden gebahnt; aber er scheut sich auch nicht, neue Wege einzuschlagen, auf die ihn bessere Erkenntnis gewiesen. So hat man ihn nicht ohne Berchtigung mit einem der Philologen des achtzehnten Jahrhunderts verglichen, etwa mit Reiske, dem Freund Lessings, der eine Frage des Dichters damit beantwortet: Er sei ein Grammatikus, kein Kritikus. Aehnlich verhielt sich Levita, wenn man ihm von der Kabbala, vom Talmud, von Philosophie sprach. Aber er war nichtsdestoweniger, wie jener, ein vortrefflicher Grammatikus, der bedeutende Werke anderer herausgab, wichtige eigene Werke schuf und der hebräischen Sprachwissenschaft ein wirksamer Förderer wurde. Es ist bereits erwähnt worden, daß die meisten grammatischen Werke Levita's von

Sebastian Münster ins Lateinische übersetzt worden sind, und in diesen Uebertragungen haben sie auf die Entwickelung des hebräischen Sprachstudiums bis auf die neue Zeit eingewirkt.

* * *

Erscheint Elia Levita in seinem ganzen Wesen wie in seinem Schaffen als ein Vertreter des Humanismus, so tritt uns in Jehuda b. Isaak Abravanel (1502, Messer Leone Ebreo oder auch Leo Medigo) ein Mann der Renaissance entgegen, der wiederum für die Assimilationsfähigkeit seines Stammes Zeugnis ablegen kann. Mit seinem berühmten Vater wandert Juda von Land zu Land, bis auch er endlich in Venedig eine Ruhestätte findet. Kaum zehn Jahre in Italien, schreibt er ein Werk in der Sprache des Landes, das als eine der wichtigsten Schöpfungen der Renaissanceperiode anzusehen und von den Zeitgenossen über Gebühr gepriesen und bewundert wird, die *Dialoghi di amore* (Gespräche über die Liebe), eine Darstellung des in Italien blühenden Neuplatonismus, wenn man will: eine Versöhnung desselben mit den aristotelischen Ideen, wie die edelsten Geister damals eine solche herbeizuführen suchten. Leo ist nicht der einzige, wohl aber der hervorragendste Repräsentant dieser Richtung unter den Juden; diese selbst ist ihm noch zu neu, um sie mit seiner „hebräischen Wahrheit" frischweg in Uebereinstimmung zu bringen; vielleicht auch fand er keinen Unterschied zwischen beiden Ideengängen, genug er verzichtet in seinen Gesprächen auf eine Darstellung der letztern und breitet sich vielmehr über jenen neuplatonischen Mystizismus aus, dem die Liebe als das Lebensprinziv des Universums gilt. Philo, der die Sophia liebt, ist der Held dieser drei Gespräche, in denen das Wesen und die Natur der Liebe, die Allgemeinheit der Liebe und deren Ursprung besprochen werden. Alles wird in diesen Dialogen von dem Gesichtspunkt des Göttlichen im Menschen aus geschaut und gewinnt dadurch eine ungeahnte Tiefe der Auffassung. Plato und Aristoteles werden zu einer höhern Einheit geführt, als welche der philosophische Dichter die Liebe, die Philosophie des ganzen Universums, in begeisterten Worten preist.

So spiegelt sich in einer einzigen Exulantenfamilie das ganze philosophische Denken jener Zeit. Während wir in dem Vater einen der letzten Aristoteliker sehen, der nach der spanischen Tradition an dem Weisen von Stagira und seinen arabischen Schleppträgern festhält, tritt uns in dem Sohn alsbald einer jener kosmopolitischen Neuplatoniker entgegen, die das junge Italien der Renaissance erzeugte, und durch die es der starren Scholastik ein heilsames Gegengewicht gegeben hat. „Wenn ihr Liebessachen behandelt", sagt Cervantes, „so müßtet ihr mit zwei Unzen, die ihr von der italieni-

schen Sprache versteht, den Leone Hebreo aufsuchen, der auch die maßvolle Vernunft durch die Phantasie anschwellen macht."

Aber Leo war nicht bloß italienischer Schriftsteller, sondern auch jüdischer Poet. Von seinen hebräischen Gedichten sind allerdings nur wenige erhalten, darunter die „Klage über die Zeit", ein in mächtigen Akkorden dahinbrausendes Lied, das sein, seines Kindes und seines Volkes Leid in brennenden Farben schildert und mit dem Ausblick auf die messianische Zukunft trostvoll abschließt. Von anderen Werken Leo's ist nichts Zuverlässiges bekannt. Aber es ist wohl anzunehmen, daß ein so reicher und umfassender Geist, von dem sein Vater rühmen durfte, „er sei der größte Philosoph Italiens in dieser Zeit", auch auf andern Gebieten gewirkt und daß sein Beispiel im Kreise jüdischer Schriftsteller Nachahmung gefunden habe.

Eine lange Reihe von Gelehrten, die die neuen Bildungselemente des jungen Italien rasch in sich aufgenommen und auf ihre religiösen Studien angewendet haben, zieht nun vorüber, die den Bahnen Elia Levita's und ähnlichen Vorbildern folgen und nach dieser oder jener Richtung, zuweilen nach beiden, wenn auch nicht große und tiefeingreifende, so doch immer ansehnliche und wertvolle Schöpfungen hinterlassen. Ein Prinzip und eine Schule, eine bestimmt ausgeprägte und sich Geltung verschaffende Richtung ist freilich bei diesen Schriftstellern noch nicht zu finden, aber auch wohl kaum mit Berechtigung zu suchen, wenn man die kurze Frist, innerhalb welcher, und die großen äußeren Hindernisse in Erwägung zieht, unter welchen die jüdischen Gelehrten Italiens auch noch in jener Zeit lebten und arbeiteten. Wohl mochte ein Humanist Calio Calcagnini einem Juden Reuben bei Gelegenheit seiner Promotion zurufen: „In wissenschaftlichen Dingen unterscheide man nicht den Juden vom Christen und frage nicht, ob jemand ein Heide oder ein in die christlichen Mysterien Eingeweihter sei!" Die Zeit und seine Genossen standen aber noch nicht auf der Höhe dieses Humanitätsprinzips, und den Juden brachte auch das medicäische Zeitalter nur wenig Tröstliches. Unter solchen Verhältnissen ist der geistige Aufschwung in ihren Kreisen um so höher anzuschlagen, je weniger dieser von irgendeiner Seite gefördert, je eifriger er vielmehr von inneren und äußeren Feinden gehemmt wurde. Nur die Heilkunst ließ man den Juden jener Zeit ungeschmälert als ihre eigenste Domäne, und so erzog Italien in jenem Jahrhundert viele und bedeutende jüdische Aerzte, von denen die meisten aber außer ihrer Fachwissenschaft auch die religiösen Studien betrieben und auf verschiedenen Wissensgebieten Treffliches leisteten. Einer der gelehrtesten unter diesen war der aus Tortosa in Spanien gebürtige Jakob b. Samuel Mantino (1550),

der Leibarzt des Papstes Paul III., der Freund von Leo Africanus. Er übersetzte aus dem Hebräischen philosophische und medizinische Werke ins Lateinische; aber die von einem gelehrten Christen, dem Bischof von Corsica, Augustin Justinian, in Paris 1520 herausgegebene lateinische Uebersetzung des *Moré* von Maimuni ist nicht, wie früher behauptet wurde, das Werk Mantino's, sondern eines anderen, obwohl sie Justiniani als seine eigene Arbeit ausgegeben hat. Daß aber in demselben Paris, wo dreihundert Jahre vorher der *Moré* öffentlich verbrannt wurde, ein katholischer Bischof die Uebersetzung dieses Werkes drucken ließ, war immerhin schon ein Fortschritt der humanen Ideen. Von Obadja Sforno, dem frommen jüdischen Arzt, der den Wissenschaften ergeben war und in seinem obenerwähnten theologischen Werke eine wahrhaft kosmopolitische Deutung der Bibelstelle gab: „Ihr sollt mir ein Eigentum von allen Völkern sein", von diesem Sforno, ebenso wie von Abraham de Balmes, Joseph b. David ibn Jachja, Bonet de Lattes, der auch als astronomischer Schriftsteller und Erfinder eines astronomischen Ringes bekannt war, ist bereits die Rede gewesen. Die merkwürdige Erscheinung, daß alle diese und noch viele andere Aerzte zugleich Theologen waren, wird von dem uralten Gebrauch hergeleitet, daß die Priester zugleich mit dem Heil der Seele auch für das körperliche Wohl zu wachen und zu sorgen hatten. Die nicht minder merkwürdige Tatsache aber, daß die meisten von ihnen mehr oder minder feindlich der traditionellen Philosophie der jüdisch-arabischen Schule gegenüberstanden, obwohl gerade damals einer aus ihrem Kreise, Jedidja b. Mose aus Recanati (1580), auch Amadeo di Moïse genannt, den *Moré* für den kabbalistischen Schriftsteller Menachem Asarja da Fano ins Italienische übersetzte, diese merkwürdige Tatsache wird aus den Zeitverhältnissen und aus den geistigen Strömungen ihres neuen Vaterlandes zu erklären sein. Was hätte den spanischen Exulanten Joseph Jaabez veranlassen sollen, duldsamer gegen die aristotelische Philosophie zu sein, wenn die aufgeklärten Chorführer der Renaissance, wie ihre Gegner, diese verdammten und ihre Vernichtung als Lebensaufgabe betrachteten, wenn sein Zeitgenosse Girolamo Savanarola in seinen Predigten frei heraus erklärte: „Plato und Aristoteles sitzen doch in der Hölle. Ein altes Weib wisse mehr vom Glauben als Plato. Es wäre gut für den Glauben, wenn viele sonst nützlich scheinende Bücher vernichtet würden. Als es noch nicht so viele Bücher und nicht so viele Vernunftgründe und Dispute gab, wuchs der Glaube rascher, als er seither gewachsen ist!" Ungefähr dasselbe sagt mit anderen Worten auch Joseph Jaabez in seinem *Lebenslicht*. Aber seine Idee vom Glauben ist doch eine freiere; sie kennzeichnet so recht die Stellung, welche die Juden

inmitten der verschiedenen sich kreuzenden und befehdenden Strömungen der neuen Zeit einnahmen.

* * *

Daß diese Stellung vorzugsweise eine vermittelnde und ausgleichende, nach vielen Richtungen hin fördernde war, ist bereits des öftern behauptet und nachgewiesen worden. Es tritt aber diese Tatsache immer mehr in die Erscheinung, so oft man den Wanderungen der spanischen Juden im Mittelalter nachgeht. Wo sie sich niederlassen, fördern sie das Wohl der Wissenschaft und nehmen sie alsbald regen Anteil an den herrschenden geistigen Strömungen. Ihre Zähigkeit und Gewandtheit, ihre Sprachkenntnisse und ihr Lerneifer befähigen sie, jedem Gebiet des Wissens, mag dieses ihren religiösen Studien noch so fern liegen, näher zu treten und dieses selbst in irgend eine Verbindung zu ihren eigenen literarischen Altertümern zu bringen. Wie die nach Italien wandernden Exulanten den Strömungen der Renaissance in ihren Studien und Arbeiten sich anschließen, so wirken die, welche nach dem Nachbarlande Portugal in großer Anzahl ausgewandert sind, vorzugsweise auf dem Gebiet der Astronomie und nehmen Anteil an den großen Entdeckungen und Seefahrten, welche Portugal in jenem Jahrhundert ausgeführt hat. Schon Joao II. ließ durch Juden Nachforschungen zu Lande anstellen, um die Mittel aufzufinden, „auf dem bahnlosen Element und unter einem unbekannten Himmel mit größerer Sicherheit dem dunklen aber heißersehnten Ziel entgegenzusteuern". Bei den Beratungen seiner Gelehrten über die Erfindung eines Instruments, das die einzuhaltende Richtung sicher nachweise, saßen neben Martin Behaim, dem deutschen Ritter, jüdische Astronomen, Mathematiker und Aerzte. Unter diesen zeichnete sich Joseph Vecinho, der Leibarzt des Königs, aus, der für diesen eine Expedition nach Guinea unternahm, um dort die Sonnenhöhe zu messen, der dann bei der Anfertigung der Weltkugel für den Seefahrer Pedro de Covilhao, und bei Verbesserung des nautischen Astrolabiums, um das sich auch schon früher jüdische Gelehrte wie Abr. ibn Esra, Jakob b. Machir, Jakob Carsoni u. a. verdient gemacht haben, tätig mitgewirkt, zugleich aber den kühnen Genueser abgewiesen hatte, der dem König mit dem Vorschlag sich nahte, ein Geschwader über den Ozean nach jenen unbekannten Ländern zu senden: Christoph Columbus. Als dieser sich aber später von Spanien aus zu jener Fahrt anschickte, nahm er doch die lateinische und vielleicht auch die spanische Uebersetzung der astronomischen Tafeln Abraham Sakkuto's mit, die Vecinho angefertigt hatte, der er außerordentlich viel zu verdanken hatte. Unter der Armada von neunzig Abenteurern, die ihn begleitete, befanden

sich auch mehrere Jünglinge jüdischen Namens, wie Luis de Torres, der in Murcia außer dem Hebräischen und Chaldäischen auch ein wenig Arabisch gelernt hatte. Und ebenso war es ein Jude, der jüdische Pilot Gaspar, angeblich aus Polen gebürtig, der Vasco di Gama bei Auffindung des Seewegs nach Indien behilflich war, und der dann später die auf seinen Reisen gemachten wissenschaftlichen Beobachtungen niedergeschrieben hat, die zu den wichtigsten Arbeiten der Geographie jenes Zeitalters gehören. An den Vorarbeiten zu den Entdeckungen des Columbus und des Vasco beteiligte sich wiederum ein Jude in hervorragender Weise, dessen Name auch in der Literatur seines Stammes einen guten Klang hat, Abraham b. Samuel Sakkuto (1475), ein Spanier, ehedem Professor der Astronomie an der Universität zu Salamanca. Schon in Salamanca hatte Zakkuto die von Isaak ibn Sid und anderen angelegten astronomischen Tabellen verbessert und neue Sonnen-, Mond- und Sternentafeln mit wesentlich vervollkommneter Berechnung ausgearbeitet. Sein Schüler Augustin Ricci hat in seiner Abhandlung *De natura octavae sphaerae*, in der er auch den jüdischen Ursprung der Astronomie behauptet, die Mitteilung gemacht, daß Sakkuto sein Werk *Almanach perpetuum* für den Bischof Juan von Salamanca ausgearbeitet und diesem gewidmet habe. Das Werk wurde auch ins Lateinische und Spanische — von Joseph Vecinho — und später ins Hebräische übersetzt. Eine Anzahl anderer Abhandlungen Sakkuto's über philosophische und lexikographische Themata ist größtenteils verloren gegangen. Dagegen hat sein Hauptwerk im Gebiete der jüdischen Literatur, von dem späterhin die Rede sein wird, weite Verbreitung gefunden. Sakkuto's Arbeiten haben die Entdeckungen des Columbus und Vasco de Gama's wirksam vorbereitet und bedeutend gefördert. Er riet, jene Expeditionen auszusenden und stand dem berühmten Seehelden mit seinem Rat und seinen wissenschaftlichen Erfahrungen zur Seite. Aber diese Verdienste, die er und andere Glaubensgenossen sich um den Ruhm Portugals erworben hatten, schützten sie nicht vor dem traurigen Los der Vertreibung, das sie schon wenige Jahre später ereilen sollte.

Mit seinen unglücklichen Glaubensgenossen zog auch Abraham Sakkuto nach Nordafrika; dorthin und nach der Türkei scheint der Hauptstrom der portugiesischen Auswanderer sich gewendet zu haben. Das Wort des Sultans Bajasid ist bereits bekannt: „Ihr nennt Fernando einen klugen König, ihn, der sein Land arm gemacht und das meine bereichert hat.“ Es charakterisiert zur Genüge die günstige Lage der Juden in der Türkei; es gestattet auch die Voraussetzung, daß die geistige Habe, welche die ihrer Schätze beraubten Exulanten mitbrachten, ihren dortigen Glaubensgenossen zu gute gekommen und neue, frische Anregungen in jene Kreise

getragen habe, die der Literatur bisher fast fremd gegenübergestanden haben.

Die wichtigste dieser Anregungen ist die, welche in jenem Zeitalter eine historische Strömung erzeugte, die sich überallhin mit den unglücklichen Auswanderern ergossen hat. Der Vorwurf, daß das jüdische Mittelalter keine Geschichtsschreiber und Geschichtsforscher aufzuweisen habe, ist durch das geistreiche Wort bereits schlagend widerlegt worden: „Eine Nation in partibus verrichtet keine Taten; ihre Leiden können Chronisten und Dichter, aber nicht Geschichtsschreiber hervorbringen." Israels Geschichte, die mit dem Untergang des Staates beendet war, lag abgeschlossen da. Nur der Geist des überlieferten Wortes blieb den gläubigen Nachkommen zu erforschen. Es war also mehr eine Geschichte des jüdischen Schrifttums, der Lehren und Meinungen der Geschichtsforscher, die die Historiker beschäftigen konnte, und die auch eine Reihe von Geschichtswerken hervorgebracht hat, welcher die Kontinuität des Geisteslebens darzustellen sich bemühen. Erst mit dem allgemein erwachenden geschichtlichen Bewußtsein, und zum Teil unter dessen Einwirkungen, fingen auch jüdische Schriftsteller an, neben der literarischen die politische Geschichte zu bearbeiten. Wieviel von diesen Wirkungen auf Rechnung der humanistischen Studien zu schreiben ist, unter denen ja die historischen eine wichtige Stellung einnehmen, läßt sich kaum mit Sicherheit feststellen. Nur so viel ist gewiß, daß alle die in dieser Epoche auftretenden jüdischen Historiker gebildete Männer und des Lateinischen kundig waren, daß man daher auch bei den meisten eine Kenntnis der klassischen historischen Schriftsteller des Altertums voraussetzen darf. In der Form und Methode hielten sie sich freilich meist an ihre heimischen Meister; sie setzten die Arbeiten der alten Chroniken Scherira's, der überwiegend historischen Einleitungen in den Talmud von Nissim, Samuel ha-Nagid, Maimuni, Meïri, der Chronik des Abraham b. David und ähnlicher Arbeiten fort. Der erste, der nicht nach der Zeitfolge von Schriftstellern und ihren Werken Kunde gibt, ist, solange nicht ältere Werke dieser Richtung aufgefunden werden, Abraham Sakkuto. In seiner neuen Heimat, zu Tunis, schrieb er seine Chronik *Sepher Juchasim* (Buch der Genealogien), die die vollständigste Kompilation der älteren Quellen bildet und gewissermaßen als Anhang eine Uebersicht der allgemeinen Geschichte gibt. Das Werk, meist aus allgemeinen Schriften zusammengetragen, eine kurze Chronik über die Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit, erfordert natürlich eine Beurteilung aus der Zeit heraus, in welcher es entstanden und in der, wie bemerkt, die Geschichtsschreibung noch in ihren Anfängen lag. So kommt Sakkuto selten über den Stil der Chronik hinaus, und auch

seine Angaben und Mitteilungen sind keineswegs zuverlässig. Aber es darf nicht übersehen werden, daß Sakkuto's Chronik „ein Kind des Alters und der Drangsale war; er hat sie mit zitternder Hand und mit bangem Gemüt wegen der nächsten Zukunft und ohne genügende literarische Hilfsmittel zustande gebracht, und insofern verdient sie Nachsicht". Vielleicht hat Sakkuto dieselben Quellen benutzt wie sein Zeitgenosse Joseph b. Zaddik aus Arevalo, der in seinem Ritualwerk eine gedrängte Chronik der Geschichte von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1487 gibt.

Die gleiche, wo nicht noch größere Nachsicht darf eine Chronik für sich in Anspruch nehmen, an der drei Geschlechter gearbeitet, und die so recht den Stempel der Verfolgungen auf der Stirn trägt, denen die Juden jener Zeit aller Orten ausgesetzt waren. Jehuda ibn Verga, Verfasser mathematischer und astronomischer Werke, hatte das Buch *Schebet Jehuda* (Die Zuchtrute Juda's) in Sevilla begonnen, Salomo ibn Verga hatte es zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts fortgeführt und Joseph ibn Verga (1554) hat es in Adrianopel noch durch Zusätze ergänzt. In seiner gegenwärtigen Gestalt macht es natürlich einen nichts weniger als einheitlichen Eindruck; Jehuda ibn Verga hatte zudem aus einer älteren Zusammenstellung, wahrscheinlich von Prophiat Duran, Vieles oft wörtlich entlehnt, Salomon ibn Verga fügte mancherlei hinzu, was keineswegs auf historische Wahrheit Anspruch machen kann. Dennoch trägt das Werk, eine kurzgefaßte Darstellung von den Leiden und Verfolgungen des jüdischen Stammes in der Diaspora, an vierundsechzig verschiedenen Leidensgeschichten vorgeführt, in der Darstellung wie in der Auffassung einigermaßen historischen Charakter an sich. Salomo ibn Verga war der Mann, der das Elend seines Volkes gesehen, und den dieses selbst in eine dunkle Zukunft aus sicherer Heimat hinausgetrieben hatte. Er gab dem Werke deshalb diesen Titel, weil er alle Leiden und Verfolgungen als eine Zuchtrute angesehen, die der Herr über Israel geschwungen. Von tieferer historischer Einsicht zeugt auch die Untersuchung am Schluß seiner Arbeit über die Motive des Judenhasses bei den Völkern der Erde. Er findet diese Gründe in dem Verbot des gemeinsamen Essens und Trinkens, da dieses ja die Menschen einander nähere, in dem Verbot der Mischehen, in dem Neid auf den Reichtum der Juden, in dem Tode Jesu und in der Tatsache, daß man das Verbrechen, das angeblich ein Jude begangen, allen Juden zur Last lege, ferner in den falschen Eiden und in dem Hochmut, der die Großen unter den Juden kennzeichne. Salomo ibn Verga ist kein historischer Schönfärber; schonungslos schwingt auch er die Zuchtrute über die entarteten Söhne seines Stammes; ja er übertreibt zuweilen in seinen glänzend geschriebenen Schilderungen,

wenn es gilt, die Gebrechen seiner Zeitgenossen zu schildern. Damit aber den Frommen der Mut nicht sinke, schließt er seine Historie mit einer Schilderung der Herrlichkeit und Pracht des Tempels zu Jerusalem, das ja auch das Ziel seiner heißen Sehnsucht ist. Das Werk galt übrigens lange als eine beachtenswerte Quelle für Lessings Parabel von den drei Ringen.

Mit den Italienern und Spaniern kann der brave Joselman aus Rosheim (ca. 1478—1554) nicht wetteifern, der als Fürsprecher der Juden im Unterelsaß Vortreffliches gewirkt, der auch Luther gegenübergetreten und dessen Anklagen gegen die Juden zurückgewiesen hat, dessen ethisches *Sepher ham-Mikna*, von dem nur drei Abschnitte erhalten, und vor allem dessen tagebuchartige Aufzeichnungen von seinem eifrigen Wirken für die deutsche Judenheit Kunde geben.

Eine größere historische Objektivität als seine Vorgänger besitzt ein dritter Zeitgenosse, Joseph b. Josua ha-Kohen aus Avignon (1496—1575), der sich später als Arzt in Genua niederließ. Nicht ohne Berechtigung hat man ihn den bedeutendsten Historiker seit Flavius Josephus genannt. Von seinen Werken ist die „Chronik der Könige von Frankreich und der türkischen Herrscher aus dem Hause Otoman", sowie das Martyrologium *Tal der Tränen (Emek hab-Bacha)* zu nennen. Beide Arbeiten sind in reinem Hebräisch, das an die besten Muster erinnert, geschrieben. Außerdem hat Joseph Kohen auch die Geschichte Indiens von Francisco Lopez de Gomora und das Buch von Joh. Behaim, *Omnium gentium leges et ritus* sowie mehrere auf die neue Welt bezügliche Schriften ins Hebräische übersetzt. Dieser Autor hat sicherlich die alten Historiker gekannt und an ihnen sich zum Geschichtsschreiber ausgebildet. In dem ersten Werke werden an die Kriege zwischen Franzosen und Türken alle Weltbegebenheiten, auch die spanischen und portugiesischen Entdeckungen, angeknüpft, und die Verfolgungen der Juden aufgezählt. Als Zeitgenosse und wahrscheinlich auch Leibarzt des Andrea Doria hatte Joseph ha-Kohen vielfach Gelegenheit, Personen und Verhältnisse kennen zu lernen, die von historischer Wichtigkeit waren, und in der Tat erwähnt er namentlich im zweiten Teil der Chronik, wo er unter anderm auch über die Verschwörung des Fiesco schreibt, manche Umstände, die wohl andern Historikern unbekannt geblieben sind. Von den Leiden seiner Glaubensgenossen berichtet er nur nebenher; er hatte schon im Plan, ihnen ein eigenes Werk zu widmen, was er auch bald darauf ausführte. Sein *Tränental* ist, wie bereits der Titel verrät, ein Martyrologium vom Anfang bis zu Ende, ähnlich wie das Werk Ibn Verga's, aber von größerer historischer Genauigkeit. Zwar verletzt auch er zuweilen die historische Objektivität in einzelnen

Szenen jener großen Tragödie, deren Jammer ihn oft überwältigt und Worte des Unmuts erpreßt. Aber selbst dann noch weiß er sich zu mäßigen und alsbald wieder in den Geschichtston überzugehen, der das Gepräge seines Werkes bildet. Ein klarer Blick in die Ereignisse der Geschichte, in denen er das Walten Gottes erkennt, und strenge Wahrheitsliebe zeichnen diesen Schriftsteller vor allem aus, und die Hoffnung verläßt ihn nie, daß auch für seinen verfolgten Stamm einst bessere Tage anbrechen werden. Mit diesem messianischem Ausblick schließt er seine Darstellung.

Ließ sich bei Joseph ha-Kohen nur die Vermutung aufstellen, daß er seinen historischen Stil an klassischen Vorbildern gebildet, so wird dies zur Gewißheit bei einem andern Zeitgenossen, der seine Leser aus dem Tal der Tränen zur Quelle des Trostes führt, bei Samuel Usque (1553), der den Krallen der Inquisition entflohen und in Ferrara, dem blühenden Musensitz, eine neue Heimat, sowie an einer hochsinnigen jüdischen Frau, der Donna Gracia Mendesa, eine edle Beschützerin gefunden hatte. Samuel Usque widmete ihr sein in portugiesischer Sprache geschriebenes Werk *Consalaçam as Tribulações de Ysrael* (Trost für die Unterdrückungen Israels), eine in poetischen Dialogen sich bewegende Leidensgeschichte Israels, voll Schwung und Begeisterung, Geschichte und Poesie vereinend und mit der Schilderung der Leiden und Drangsale den Trost und die Hoffnung auf bessere Tage verbindend. Ein Hirt, Icabo, ist der Held seiner Erzählung, der das Elend seiner weithin zerstreuten Herde beklagt. Zwei andere Hirten, Numeo und Zicareo, versuchen es, ihn zu trösten. Er aber erwidert ihre Trostworte, indem er das farbenreiche Bild der wechselvollen Geschichte Israels vor ihren Augen aufrollt, von den Tagen des Glückes und Ruhms bis auf diese Zeit der Trauer und Verfolgung. Gerade aber aus dieser Geschichte schöpfen die beiden andern den Trost, der in dem Wechsel und Wandel aller irdischen Dinge, wie in dem Auf- und Niedergang des Geschichtslebens der Menschheit und in dem Walten der Vorsehung liegt, das sich in allen Wandelungen kundgebe. Mit dieser von Propheten und Dichtern geweissagten Zukunft Israels schließt der Dichter und Historiker seine Dialoge, die gewiß in trüber Zeit die leidenden Gemüter seines Stammes aufgerichtet haben und jederzeit als eines der gewichtigsten historischen Denkmäler der jüdischen Literatur aufmerksame Beachtung verdienen.

* * *

Samuel Usque ist unzweifelhaft ein Jünger der italienischen Renaissance, deren Studien auf dem Gebiete der Altertumswissenschaft ihn und seine gebildeten Glaubensgenossen am meisten an-

gezogen haben mochten. Aber nur einer unter ihnen brachte es über dilettantisches Umhertasten hinaus zu wirklicher Bedeutung als historischer Kritiker. Er überragt als solcher nicht nur seine Zeit, sondern das ganze jüdische Mittelalter bis in die Tage der großen Denker, denen die historische Kritik freilich fehlte, die diese aber durch die philosophische zu ersetzen vermochten. Er schließt die Pforten des rein gläubigen Mittelalters und öffnet die Tore einer kritischen neuen Zeit. Er geht von der breiten Heeresstraße der alten Gesetzeslehrer wie der ästhetischen Schöngeister und der harmlosen Chronisten ab und wandelt seine eigene Bahn. Er führt seine Leser aus der Zeit, ja selbst aus dem Mittelalter hinaus in jene Tage, in denen der Quell der Literatur fast verschüttet scheint. Er zeigt ihnen dort die neu ausgegrabenen Schätze und lehrt sie, in der Unterscheidung des Wahren vom Sagenhaften und in der Vergleichung verschiedener Literaturwerke historische Kritik zu üben. Er entdeckt die jüdisch-alexandrinische Literatur und führt Philo und die Septuaginta in das neuhebräische Schrifttum ein. Er scheut sich nicht, historische Zweifel anzuregen und zu deren Beantwortung selbst die patristische Literatur heranzuziehen. Er hat also eine geschichtliche Auffassung und versteht es, die Dinge in ihrer Entwickelung darzustellen. Dieser Mann ist Asarja b. Mose de Rossi (*min ha-Adomim*, ca. 1514—1578) aus Mantua. Sein Hauptwerk führt den Titel *Me'or Enajim* (Augenleuchte) und es hat in Wahrheit den Blick derer erleuchtet, die bis dahin durch den Glanz des Altertums verblendet waren. Es besteht aus drei Teilen, deren erster, *Kol Elohim* (Stimme Gottes), ein Erdbeben schildert, welches die Stadt Ferrara, in der er selbst damals lebte, am 18. und 19. November 1570 heimgesucht hat, und welches mittelbar zur Folge hatte, daß Asarja sich zur Aufdeckung der geistigen Schätze jüdischer Vorzeit wandte. In der unfreiwilligen Muße des Landlebens, zu dem er durch diese Katastrophe genötigt war, lernte er einen christlichen Freund kennen, der durch die Lektüre eines griechischen Buches aus dem jüdischen Altertum sein umdüstertes Gemüt aufheitern wollte. Diese Erscheinung rief in de Rossi den Wunsch hervor, auch seine Glaubensgenossen mit jenen Schriften bekannt zu machen. Und er übersetzte den sog. Aristeas-Brief über die Entstehung der Septuaginta aus einer lateinischen Version ins Hebräische. Diese Uebersetzung bildet den zweiten, *Hadrath Sekenim* (Ruhm der Alten) betitelten Teil seines Werkes. Die dritte Abteilung ist aber sicher die interessanteste und bedeutsamste. Sie enthält eine Reihe von mit großer Gelehrsamkeit und gesunder Kritik geschriebenen Abhandlungen über jüdische Geschichte und Literatur, über Philo, die jüdischen Sekten, über die verschiedenen Bibelübersetzungen, über die Benutzung der

Kirchenväter und anderer christlicher Quellen, über die Geschichte der Juden in Alexandrien und den letzten Unabhängigkeitskampf des jüdischen Volkes, über die talmudische Alexandersage und die Anschauungen des Talmuds von der Natur, über die rationelle Deutung der Haggada u. s. w., meist Parallelen zwischen talmudischen und externen Mitteilungen und Angaben über dieselben Themata; sie führt mit voller Berechtigung den Titel *Imré Bina* (Worte der Vernunft). Eine Reihe von Nachträgen und Entgegnungen schließt das gehaltvolle Werk ab, welches in seiner Zeit natürlich den Widerspruch der Frommen, namentlich der in Safed neuentstandenen palästinensischen Kabbalistenschule, hervorrief, und auch später nicht die gebührende Beachtung fand. Erst die neue Zeit hat Asarja de Rossi, dessen Untersuchungen die Keime zu der modernen Geschichtskritik legten, die verdiente Würdigung zuteil werden lassen. Ueber die Kritik ging de Rossi's Können und Bestreben nicht hinaus. Die *Augenleuchte* ist, mit Ausnahme einer kleinen chronologischen Abhandlung, *Mazreph hak-Keseph* (Schmelztiegel des Silbers), und mehrerer anderer, das einzige bedeutende Werk von ihm geblieben. Es ist charakteristisch für die Zeitverhältnisse der sinkenden Renaissance, deren Wirkungen naturgemäß sich unter den Juden zuerst fühlbar machten, daß selbst die italienischen Rabbinen gegen die Kritik Asarja's Front machen zu müssen glaubten. Das Rabbinat von Mantua verbot jungen Leuten unter 25 Jahren das Lesen jenes Buches, wie einst Salomo b. Adret die Lektüre philosophischer Schriften untersagt hatte, und die Kabbalisten von Safed richteten heftige Angriffe und Bannstrahlen gegen den Autor.

* * *

Asarja de Rossi war seiner Zeit vorausgeeilt. Man erkennt am besten den Abstand, der ihn von den Genossen seines Zeitalters entfernt, wenn man die geschichtlichen und antiquarischen Untersuchungen dieser mit seinem gelehrten Werk in Vergleich bringt, das auch nur zu nennen sie aus religiösen Gründen schon Abstand nehmen, das zu benutzen sie aber nicht das geringste Bedenken tragen. Der freisinnige Geist, der ihn auszeichnet, fehlt seinem Zeitgenossen Gedalja b. Joseph ibn Jachja (1588) vollständig. In seinem Geschichtswerk *Schalscheleth hak-Kabbala* (Die Kette der Tradition) häuft er zwar eine Menge von historischem Material zur jüdischen Geschichte an, aber ohne jede Kritik; Fabel und astrologischen Aberglauben vermengt er ohne weiteres mit historischen Quellen. Mit gerechtem Unmut nennt ein Späterer das Werk *Die Lügenkette*, insofern es ein buntes Gewebe von Wahrheit und Lüge enthält. Und doch hat das Buch Gedalja's größere

Erfolge aufzuweisen gehabt als das de Rossi's, weil es dem Geschmack der Zeit mehr zusagte und dem Aberglauben, dessen Gift immer weiter um sich fraß, mehr als genügende Rechnung trug.

Ein älterer Autor, der mit großer Gelehrsamkeit und kritischem Takt ausgerüstet das von den Juden wenig beachtete Gebiet der Erdkunde bearbeitete, verdient viel eher als diese Zeitgenossen Asarja de Rossi angereiht zu werden. Es ist dies Abraham b. Mardochai Farissol aus Avignon, später in Mantua und Ferrara, der in seinem 75. Lebensjahr (1524) noch in seinem *Iggereth Orchoth Olam* (Sendschreiben über die Wege der Welt), ein Handbuch der Geo- und Kosmographie ausarbeitete, das auch unter dem Titel *Tractatus itinerum mundi* ins Lateinische übersetzt wurde. Er war der erste jüdische Schriftsteller, der sich im wissenschaftlichen Sinne mit Länderkunde befaßte, der erste auch, der der Entdeckungen des Columbus gedachte. Sein Werk hat er teils nach mündlichen Berichten, teils nach den Schriften von Bergomas und Amerigo Vespucci zusammengetragen. Durch die wunderbaren Entdeckungen seines Zeitalters sieht er sich veranlaßt, „seine Glaubensbrüder mit einem wichtigen Gegenstand des Wissens bekannt zu machen, den sie ohne Grund vernachlässigten, um zur Erholung nach schlüpfrigen Gedichten oder erdichteten Kriegsgeschichten zu greifen". Ein freier Blick zeichnet Farissol aus; er beschreibt die Welt ohne Wunder und Fabeln, in betreff deren er sich selbst als „kleingläubig" bekennt. Er findet auf der Erde, was seine Vorgänger in den Sternen gesucht. Das Paradies der Bibel verlegt er nicht in den Himmel, sondern in die Mondgebirge Nubiens. Den Wert der Kosmographie bestimmt er ohne Rücksicht auf die Tradition; aber er erklärt feierlich, daß die Bibel selbst das Beispiel für Länderkunde gebe. Wenn auch die „Zwiebel- und Knoblauchfresser", so nennt er die deutschen Juden, sich von allen wissenschaftlichen Dingen gleich wegwendeten, so seien diese doch wichtig und heilig, da man aus ihnen die Wunder Gottes kennen lerne. Farissol ist auch Exeget und Polemiker; in Ferrara hat er Gelegenheit, mit hohen Geistlichen zu disputieren; aber nach beiden Richtungen keineswegs so bemerkenswert wie als Geograph. Seine Kommentare zum Pentateuch, zu Hiob und Koheleth bewegen sich in den Geleisen, die die Bibelauslegung jener Zeit eingeschlagen hatte, und auch sein polemisches Werk *Magén Abraham* (Der Schild Abrahams) bringt nur wenige neue Momente in den Streit der Religionen; seine Argumente sind meist aus älteren Schriften geholt, aber mit Ruhe und Klarheit vorgetragen. Farissol ist ein echter Jünger der Renaissance, „einer der ersten Repräsentanten der neuen Periode", der mit Fürsten wie Ercole d'Este und Lorenzo de Medici verkehrt, der alles Gute und Schöne freudig anerkennt, woher es auch stamme,

und der durch wissenschaftlichen Eifer und klare Weltanschauung hervorragt.

Mancherlei Arbeiten und Bestrebungen auf historischem und philologischem Gebiete knüpfen sich an die Werke der genannten Autoren, allerdings ohne auch nur diesen nahe zu kommen. Wie in den gelehrten Arbeiten der Spätrenaissance ein fester Plan und ein einheitliches System vergeblich gesucht werden dürfte, so möchte es auch kaum gelingen, in dem Schrifttum der italienischen Juden des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts den Punkt aufzufinden, von dem aus dieses nach Richtungen oder Disziplinen zu betrachten wäre. Das Gemeinsame ist nur die Form, das ästhetische Bestreben, der Drang nach Befreiung, die neuplatonische Mystik. Je weniger hervorragende Einzelleistungen zu verzeichnen sind, desto mehr geht die Literatur in die Breite und findet Anklang beim Volke. Auf allen Gebieten geistigen Schaffens begegnet man jüdischen Autoren; aber nur wenigen ist die Emanzipation von den theologischen Studien so gelungen wie etwa Jehuda Abravanel; die meisten tragen noch immer die dort erreichten Resultate in den neuen Bildungskreis hinein und stehen so mit einem Fuß in der jüdischen, mit dem andern in der Literatur ihres Zeitalters und ihrer Heimat. Merkwürdig ist nur, daß das Reich der klassischen Formenschönheit, das die Renaissance auferbaut, ihnen fast ganz verschlossen bleibt, daß der wunderbare Lenzeshauch der Kunst, der die Zeit durchweht, nur selten die Eiskruste des Vorurteils zu sprengen vermochte, das sich bei ihnen von jeher gegen die bildende Kunst festgesetzt hatte. Freilich waren den Frühlingslüften alsbald verheerende Stürme gefolgt, die die ruhige Arbeit und das emsige Schaffen jäh unterbrachen und keine Freude an der Kunst in den Zelten Juda's aufkommen ließen. Die neuen Verfolgungen, denen die kaum zur Ruhe Gekommenen etwa von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an auch in Italien ausgesetzt waren, wurden um so drückender empfunden, als das gewaltige Ringen und Regen der Geister sich ja im letzten Grunde doch darauf zurückführen ließ, dem Individuum das Recht und den Anspruch auf freies Denken und Empfinden, dem Menschen seine Existenz und seinen Glauben zu sichern. Als man in Italien die hebräischen Bücher zu verbrennen, die neuerscheinenden durch ein hartes Zensuredikt zu verunstalten und die Juden selbst aus einzelnen Städten zu vertreiben begann, da hatte sich allerdings die mit so hoher Begeisterung begonnene humanistische Strömung in jenem Lande schon vielfach in „einen verpesteten Sumpf“ verlaufen. Aber wie die Juden nur wenig von der klassischen Schönheit der Formen angenommen hatten, die die Renaissance geschaffen, so nahmen sie nunmehr auch nicht an jener Frivolität der Gesinnung und an jener

lasziven Literatur teil, die als das Ende der Renaissance in Italien zu bezeichnen ist. Während selbst Päpste sich auf die Bank der Spötter setzen, finden die Rabbinen ausschließlich an „der Lehre Gottes“ ihr Wohlgefallen, und nur ein schwacher Nachklang dieser frivolen Strömung ist aus dem jüdischen Lager zu vernehmen.

* * *

Ist aber ein innerer ursächlicher Zusammenhang in dem ganzen Schrifttum der Zeit nicht aufzufinden, so zieht sich doch auch durch dieses wie durch die ältere Literatur als ein roter Faden das Streben nach Erforschung, Ausdeutung und Verbreitung des Bibelworts, dem alle Richtungen sich unterordnen und mit dem alle Arbeiten in irgend einer Verbindung stehen. Diesem Streben trugen natürlich die hebräischen Druckereien, vor allem die zu Venedig, eifrige Rechnung. Dort hatte Daniel Bomberg schon im Jahre 1517 eine große Bibelausgabe veranstaltet, welche durch Genauigkeit und Reichhaltigkeit allen anderen Versuchen der Presse zum Muster dienen konnte. Zwei andere Ausgaben gingen aus derselben Offizin in den Jahren 1526 und 1548 hervor; sie brachten neben dem Bibeltext noch die Kommentare von Raschi, Ibn Esra, Kimchi u. a., sowie die ausführliche Massora zum Abdruck und wurden das Vorbild der rabbinischen Bibeln, die bis auf den heutigen Tag in zahlreichen Auflagen meist unter dem Titel *Mikraoth gedoloth* gedruckt und verbreitet werden. Auch den jerusalemischen und babylonischen Talmud ließ Bomberg in seiner Druckerei, letztern in 12 Foliobänden, herstellen, während vordem von Gerson Soncino nur einzelne Traktate gedruckt worden waren. Natürlich verwendete er, sowie die anderen christlichen Drucker zu Cremona, Ferrara, Livorno, Padua, Verona, Sabbionetta u. s. w., meist jüdische oder zum Christentum übergetretene Gelehrte bei diesen Editionen als Herausgeber und Korrektoren. Die Ausgabe der rabbinischen Bibel von Bomberg hatte Jakob b. Chajjim geleitet, der später zum Christentum überging; andere Korrektoren haben durch selbständige literarische Leistungen ihren Namen bekannt gemacht und verdienen besondere Erwähnung. Auch die spanische Bibelübersetzung, welche Abraham Usque zu Ferrara von 1550 bis 1553 herausgab und dem Herzog Ercole d'Este II., sowie der Gracia Mendesa widmete, ist ein Produkt jenes Strebens, das Bibelwort den unglücklichen Marannen, welche dem spanischen oder portugiesischen Inquisitionstribunal entronnen waren, zugänglich zu machen. Mehr als hundert Männer sollen an dieser Uebersetzung, welche eigentlich nur die Revision einer ältern ist, gearbeitet haben. Araham Usque, der noch in Lissabon eine lateinische Grammatik geschrieben hatte, widmete sich in Ferrara ganz dem

Druckgeschäft. Seine Offizin konnte an Bibeln, Gebetbüchern und rabbinischen Schriften nicht genug liefern, um den Heißhunger der Marannen nach Belehrung aus den ihnen fremd gewordenen Religionsquellen zu stillen. Sogar eine spanische Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung des Ritualkodex von Jakob b. Ascher ging unter dem Titel *Mesa de la anima* (Tafel für die Seele), aus seiner Druckerei neben vielen anderen Schriften gleichen Inhalts hervor.

Erst als die Zensur für den Druck jüdischer Schriften eingeführt und ein Canon purificationis für diesen Zweck aufgestellt worden war, wurde die Arbeit der Druckereien einigermaßen gehemmt. Indes fanden sich auch hier bald Mittel und Wege, um nach wiederholten Revisionen, Streichungen und Kürzungen den Druck des Talmud's und anderer rabbinischen Schriften zu ermöglichen. Eine mildere Praxis hatte die Zensur im Sinne ihrer hohen Auftraggeber den kabbalistischen Schriften gegenüber auszuüben. Und so erschienen nicht nur zwei große Ausgaben des *Sohar*, sondern auch viele Kommentare desselben und eine Anzahl anderer Schriften aus diesem Literaturkreis, die eine unheilvolle Wandelung des religiösen Sinnes anbahnten, und die trotz der Abmahnungen gebildeter und verständiger Rabbinen immer weitere Verbreitung finden.

Eine schwache kabbalistische Färbung trugen aber auch die meist allegorisch-philosophischen Bibelkommentare dieser Rabbinen, ja selbst die meisten wissenschaftlichen Schriften der Aerzte und Altertumsforscher. Von den biblischen Erläuterungen der Nachfolger Abravanel's, Balmes, Alemanno, Sforno, Farissol, Joseph ibn Jachja u. a. ist bereits die Rede gewesen. Auf demselben Niveau stehen auch die exegetischen und grammatischen Schriften der anderen, kurz vorher, gleichzeitig oder bald nachher lebenden Autoren. Einen nicht unbedeutenden Anfang zu einem wissenschaftlichen Wörterbuch der Synonymen *(Schemoth nirdaphim)* machte Salomo b. Abraham aus Urbino (1480) in seinem *Ohel Moëd* (Zelt der Zusammenkunft). Zu derselben Zeit (etwa 1486) schrieb Mose b. Schemtob ibn Chabib aus Lissabon in Bitonto eine hebräische Elementargrammatik in Fragen und Antworten, *Marpé Laschon* (Sanfte Rede), und eine vortreffliche Volkslehre, *Darké Nó'am* (Liebliche Pfade), in der er die Poesien nach ihrem Inhalt klassifiziert und auch die Formen der biblischen Poesie aufführt. Das Metrum ist nach ihm schon in der biblischen Vorzeit üblich gewesen, und deß zum Zeugnis beruft er sich auf die bekannte Inschrift auf dem Grabmal des Feldherrn Amaçja zu Murviedro in Valencia, dem alten Sagunt, welche es ihm zur Gewißheit erhob, „daß diese metrische Form der Dichtkunst schon in jener Zeit be-

standen habe, da unsere Väter noch ihr Heimatland bewohnten". Diesen geschichtlichen Erörterungen folgt ein Abriß der Prosodik und der Metrik, d. h. der Gattungen der Metra, deren er für die hebräische Poesie zehn aufzählt. Von demselben Autor rührt auch eine Uebersetzung der „Fragen und Antworten" von Albertus Magnus, sowie eine Erläuterung zu dem berühmten Lehrgedicht Jedaja Penini's, *Die Prüfung der Welt*, her, in der er sich auf die Abhandlung *De animae facultatibus* von Thomas von Aquino als auf eine maßgebende Autorität beruft.

Noch immer machte sich also, selbst mitten unter den Bildungen einer neuen Zeit, dieses Ansehen der Scholastik bei den jüdischen Gelehrten geltend. Ja ein Kommentator des Predigers Salomo, dessen tiefere Tendenz nur Wenige unter den Bibelerklärern des Mittelalters zu ergründen vermochten, Baruch ibn Baruch, bedient sich in seinem zu Venedig 1599 erschienenen ausführlichen Kommentar über dieses Buch, *Kehillath Jâakob* (Die Gemeinde Jakob's), der *Quaestiones* des Thomas von Aquino zur Erklärung der Einwürfe und der Repliken, die seiner originellen Idee nach zwei Personen, einem Skeptiker, Koheleth und einem Gläubigen, ben David, angehören. Baruch ibn Baruch, dem die Geschichte der Philosophie sehr geläufig ist, erörtert überdies die wichtigsten Probleme der Religionsphilosophie an der Hand des biblischen Textes und ist geradezu ein typisches Vorbild der italienischen Bibelexegese jener Zeit. Ein Zeitgenosse Baruch's war Elia von Pesaro, der später nach Palästina auswanderte, und von dessen zahlreichen Schriften außer Kommentaren zu Hiob und zum Hohenliede noch ein interessanter Reisebrief aus Famagusta auf Cypern vorhanden ist. Einen midraschischen Kommentar zur ganzen Bibel schrieb Abraham Menachem ha-Kohen aus Porto, ein Schüler Levita's, in Cremona (1587), welchen er, da er die verschiedenen Meinungen berühmter Vorgänger zusammenstellt, *Mincha belula* (Gemischte Gabe), nannte. In diesem Kommentar strebt Abraham Porto zunächst nach Ermittelung des natürlichen Schriftsinns und scheut selbst Abweichungen von der talmudischen, ebenso wie spöttische Bemerkungen über die kabbalistische Exegese nicht. Nichtsdestoweniger ist er so gut wie die meisten anderen in den Banden der Mystik gefangen, deren er spottet. Einzelne biblische Schriften erläuterten in hergebrachter Weise und ohne neue Gesichtspunkte zu eröffnen: Joseph Conzio in Asti, der einen Kommentar zu Esther und überdies die Geschichte der Judith in Versen herausgab, Schemaja di Medina, der 1616 eine ausführliche Erläuterung der Sprüche Salomonis schrieb, Salomo b. Isaak Marini in Padua, der 1652 eine mehr homiletische Auslegung des Propheten Jesaja veröffentlichte, Jakob Lombroso,

Arzt in Venedig, der 1639 ein sehr schönes Bibelwerk mit eingehender Vorrede und kurzen sprachlichen Erläuterungen edierte, in dem seltenen Wörtern die spanische Uebersetzung beigefügt war, Ahron b. David Kohen aus Ragusa, von dem eine zum Teil wörtliche, zum Teil allegorische Erklärung des Pentateuchs und mehrerer anderer biblischer Bücher herstammt, Mahalalel Halleluja in Ancona, der gleichfalls einen Kommentar zur Bibel schrieb und außerdem gelehrte Rechtsgutachten hinterlassen hat, Samuel Kohen aus Pisa, der ein Werk über die schwierigsten Stellen der Bibel, an welche sich wichtige Fragen knüpfen, wie etwa, ob in Koheleth die Unsterblichkeit, in Hiob Vorsehung und Auferstehung geleugnet werden, und einen Kommentar zu Koheleth verfaßte, Abraham Kohen aus Zante, ein geschätzter Dichter und Prediger, der eine originelle poetische Umschreibung der Psalmen unter dem Titel *Kehunnath Abraham* (Das Priestertum Abraham's) herausgab und dieser sein Bildnis beifügte, Mose Chefez (Gentile) in Venedig, welcher einen philosophischen Kommentar zum Pentateuch, *Melecheth Machschebeth*, schrieb, in dem er eingehende Kenntnis der jüngern christlichen Exegese, sowie der Naturwissenschaften, der Mathematik und Philosophie an den Tag legte, und eine Reihe von Nachfolgern, die bis an die Schwelle der neuen Zeit führen.

Tüchtigere Leistungen hat das jüdische Schrifttum Italiens in Grammatik, Lexikographie, Altertumskunde, Homiletik und Ethik aus jener Epoche aufzuweisen. An Asarja de Rossi schließen sich drei Brüder Provençale an: Jehuda, Mose und David Provençale aus Mantua, von denen der erstere die hebräische Poesie für die Mutter der klassischen erklärte, während der zweite unter dem Titel *Bosem kadmon* (Alter Balsam) eine poetische Grammatik nach Art der von Levita schrieb, und der dritte, ein angesehener Prediger, ein Lexikon der hebräischen Wörter, *Dor haphlaga* (Das Geschlecht der Zerstreuung), schrieb, in dem er den seltsamen Einfall niederlegte, alle Sprachen, zum mindesten sehr viele lateinische, griechische und italienische Wörter, aus der hebräischen ableiten zu wollen. Als ein tüchtiger Grammatiker, soweit ihn nicht eine gewisse Vorliebe für die Kabbala daran hindert, erweist sich auch Immanuel b. Jekutïel aus Benevent in seinem *Livjath Chen* (Kranz der Anmut, 1557). Von größerer Bedeutung ist Salomo Norzi aus Norzia bei Padua, dessen 1626 beendetes Werk *Minchath Schai*, ein textkritischer Kommentar über die Bibel, wertvolle kritische Bemerkungen zur Masora enthält, die vielen späteren Arbeiten zugrunde gelegt wurden. Norzi schöpfte aus mehr denn 60 handschriftlichen Quellen, darunter der ältesten aus dem Jahre 1272. Seine Arbeiten wurden wesentlich gefördert durch Menachem

Lonsano, der aus Jerusalem nach Italien noch als Greis gezogen war (1618) und dessen Hauptwerk, *Schté Jadoth* (Zwei Hände), für Grammatik, Masora und Lexikographie gleich wichtig ist. Es enthält Supplemente zu Nathan b. Jechiël's *Aruch*, masoretische Abhandlungen, archäologische Studien, ethische Diskurse und Gedichte und Sagen von kabbalistischer Färbung. Doch ist nur der erste Teil und ein Abschnitt des zweiten bis jetzt gedruckt. Unter den mitgeteilten Sagen befindet sich auch die einem alten unbekannten Midrasch entnommene Geschichte der „Bürgschaft", die auf ihren Wanderungen aus dem Orient bis in die klassische deutsche Literatur nur wenig von ihrer Ursprünglichkeit verloren hat. Ein Zeitgenosse Asarja de Rossi's war auch Jehuda Moscato (1573), der trotz eigener tüchtiger Leistungen auch erhebliche Anleihen bei älteren Autoren nicht verschmähte, der sich aber in seinem Kommentar zu Jehuda ha-Levi's *Al-Chazari* und noch mehr in einer Predigtsammlung, *Nephuzoth Jehuda* (Die Zerstreuten Juda's), als ein Mann von Geist und Bildung zeigte. Gleich die erste seiner berühmten Predigten ist der Musik geweiht, der er eine hohe Mission anweist. Der Sage von der Windharfe David's gibt er eine schöne allegorische Deutung, indem er den ganzen, auf einem Psalmvers sich stützenden Vorgang in das Innere der Seele David's verlegt. In ähnlicher Weise symbolisiert Moscato auch andere haggadistische und biblische Erzählungen. Seine Predigten zeugen von ungewöhnlicher Beherrschung des Schriftworts und gutem Geschmack. Neben und nach ihm zeichnen sich noch durch oratorische Begabung aus: Asarja Figo, richtiger Ficcio, in Venedig (1648), der Verfasser einer fast zum Volksbuch gewordenen Predigtsammlung, *Binah le-Ittim* (Weisheit für die Zeiten), ein liebenswürdiger Prediger, dessen *Derascha's*, fünfundsiebzig an der Zahl, durch ihre religiöse Wärme und gemütliche Moral beliebt und später noch viel benutzt wurden, ferner Jakob b. Isaak Zahalon, Rabbiner in Ferrara, dessen Reden und Schriften meist ungedruckt geblieben sind. Er hat medizinische Werke und Uebersetzungen, die hebräische Bearbeitung eines Werkes von Thomas von Aquino und Predigten sowie Anweisungen zu solchen hinterlassen. In einem dieser Werke, *Ozar hach-Chajjim* (Schatz des Lebens), erzählt er, daß er im Jahre 1658 während der Pest, da die Synagogen geschlossen waren, der auf der Straße versammelten Gemeinde aus den Fenstern der Eckhäuser gepredigt habe. Auch Samuel Jehuda Katzenellenbogen, Oberrabiner in Venedig, dessen Predigten seinerzeit geschätzt waren, sowie Jehuda Perez, Isaak Cavallero, und verschiedene andere waren vortreffliche Redner, die sich in einer korrekten Sprache, mit wissenschaftlicher Bildung und nicht ohne Geist auszudrücken verstanden.

Die religiösen Vorträge wurden übrigens zumeist in der Landes- oder Muttersprache gehalten und nur, sofern sie für ein größeres Publikum berechnet waren, hebräisch ausgearbeitet und herausgegeben. Indes existieren auch Sammlungen und einzelne Reden jüdischer Prediger aus jener Zeit in spanischer, portugiesischer und italienischer Sprache.

* * *

Das Gebiet der Altertumskunde wird jedoch mit besonderer Vorliebe bearbeitet. Als der bedeutendste Autor erscheint nach dieser Richtung hin der Arzt Abraham b. David Portaleone (Schaʿar ha-Arjé) 1564—1612 in Mantua lebend und dort sein von ausgebreiteter Gelehrsamkeit Kunde gebendes Werk *Schilté hag-Gibborim* (Schilde der Helden) schreibend. Es ist das größte Werk in der hebräischen Literatur auf dem Gebiet der Altertumskunde und ein Denkmal tüchtiger Forschungen. Es ist nach 98 Quellenschriften gearbeitet und verbreitet sich ausführlich über die hebräischen Altertümer, über den Tempel zu Jerusalem und dessen Struktur, über Altar, Leuchter und Tisch des Tempels, über die heiligen Gewänder, Opfer, Zeremonien u. s. w. Auch in seinen medizinischen Schriften verwendet er seine Kenntnis der hebräischen Archäologie mit Nutzen, so namentlich in den „drei Dialogen über das Gold" *(Dialogi tres de auro)*, dem Herzog Wilhelm Gonzaga von Mantua gewidmet, in denen er den Juden den ersten medizinischen Gebrauch des Goldes, das damals in der Heilkunde vielfach angewendet wurde, zu vindizieren sucht. Drei lateinische Schriften dieses einer ruhmvollen Familie jüdischer Aerzte entstammenden Mannes über medizinische Fragen sind ungedruckt geblieben. Sein archäologisches Werk wurde von Späteren oft benutzt und auch in das Lateinische übersetzt. Wie Portaleone selbst, der ausgezeichnete Arzt und Naturforscher, der die klassischen Sprachen beherrscht, in seiner Person die Vereinigung gelehrter Zeitbildung und rabbinischen Wissens darstellt, so zeigt uns Abraham Colorni in Mantua (1593) in seiner italienischen Uebersetzung des *Schlüssels Salomonis* und anderen auf Geheiß des Landesfürsten entstandenen Werken vollends die Vielseitigkeit der italienischen Renaissance als Baumeister, Alchymist und Kenner der jüdischen Literatur wie in einem Bilde.

Trotz solcher Beispiele wurden aber doch selbst in Italien die jüdischen Aerzte angefeindet. Zur Abwehr gegen solche, von den verschiedensten Seiten sich häufende Angriffe verfaßte David d'Ascoli (1587) eine lateinische Apologie, die sich namentlich gegen ein vom Papst Paul IV. erlassenes Dekret wendete, die aber ihren Autor in das Gefängnis brachte. Bessern Erfolg hatte eine

apologetische Schrift von David de Pomis (min ha-Thappuchim, 1525—1590) in Vendig, die den Titel führte: *De medico hebraeo* (Der hebräische Arzt). Mit Klarheit und Entschiedenheit werden in den zwölf Abschnitten dieses Werkes die Vorurteile gegen Juden und jüdische Aerzte widerlegt, sowie alle Anschuldigungen gegen dieselben zurückgewiesen. Die Pflichten des jüdischen Arztes werden aus den Religionsquellen dargelegt und durch Kernsprüche aus Talmud und Midrasch belegt. Die Grundsätze, von denen er ausgeht, sind folgende: 1) Der Arzt übt als solcher niemals eine Schlechtigkeit aus. 2) In der Ausübung der Heilkunde findet sich ein Unterschied des Glaubens nicht. 3) Der jüdische Arzt kann als solcher niemandem durch seine Kunst schaden wollen. 4) Die israelitische Religion verbietet, die Heilkunde zu mißbrauchen. 5) Der jüdische Arzt soll fromm sein und ist es auch. 6) Er soll nicht zu anderen Religionen übergehen und tut es auch selten. 7) Als frommer, die Gesetze beobachtender Jude wird er niemandem Schaden zufügen. 8) Der Christ ist nicht des Juden und der Jude nicht des Christen Feind. 9) Der Christ soll daher den Juden nie verachten oder bedrücken. 10) Nach Religion und Vernunft soll der Christ den Juden lieben. 11) Die gegen Juden und besonders gegen jüdische Aerzte erhobenen Vorwürfe sind grundlos und längst widerlegt. 12) Der Papst und viele christliche Fürsten sind den Juden gewogen. Es ist kein Zweifel, daß das Werk seinerzeit Aufsehen erregt und die Vorurteile, welche sich gegen die jüdischen Aerzte gebildet hatten, zerstreut hat. Auch auf dem Gebiete des jüdischen Schrifttums wirkte David de Pomis anregend durch sein dreisprachiges Wörterbuch — hebräisch, lateinisch und italienisch — *Zemach David* (Der Sproß Davids) genannt, in dem er Kimchi, Nathan b. Jechiël und Levita fleißig benutzte, sowie durch eine italienische Uebersetzung von Koheleth und mehrere andere exegetische und medizinische Schriften, Reden und Untersuchungen, von denen nur noch der *Discorso à l'humana miseria*, eine Abhandlung über das menschliche Unglück und über die Mittel, es abzuwenden, erwähnt werden möge. Sie schließt sich an seine Uebersetzung des Predigers an und erläutert das Thema mit vielen Beweisstellen aus der Bibel.

Andere jüdische Aerzte jener Zeit, die auch in der hebräischen wie in der italienischen Literatur sich einen Namen gemacht haben, waren die Brüder Alatino, Jechiël, Vidal und Mose Alatino in Spoleto, die in lateinischer und italienischer Sprache schrieben, und deren italienischer Ausdruck von zeitgenössischen Kunstrichtern als mustergültig gepriesen wird. Mose Alatino (1574) hat auch mehrere philosophische Schriften der Griechen und Araber aus dem Hebräischen in das Italienische übersetzt und eine dieser dem

Kardinal Aloysius d'Esta gewidmet. Er wurde hierbei unterstützt von dem Arzt Elia b. Joseph de Nola (1537) in Rom. Dieser übersetzte die *Summe der acht Bücher der Physik des Aristoteles*, ein Werk des Bischofs von Lincoln, Robert Greathead, aus dem Lateinischen ins Griechische und trat auch als exegetischer Forscher auf. Einer besonderen Berühmtheit als Arzt hatte sich der Maranne Amatus Lusitanus (1511) zu erfreuen, der auch durch medizinische, historische und botanische Schriften sowie durch Uebersetzungen aus dem Hebräischen bekannt wurde. Nichtsdestoweniger mußte auch er noch im hohen Alter den Wanderstab ergreifen und vor der päpstlichen Inquisition nach dem Orient entfliehen. Von seinen Schriften sind wohl die *Sieben Centurien*, in denen er je hundert Krankheitsfälle und sein Heilverfahren schildert, von seinen Entdeckungen die die Klappe der Venen betreffende die wichtigste, mit der er der Lehre von dem Kreislauf des Blutes nahegekommen ist. Ein jüngerer Bruder desselben war Elia Montalto (1614), gleichfalls ein Scheinchrist, der später zum Judentum zurückkehrte. Er wird als Arzt und Naturforscher gerühmt und hat außer medizinischen Schriften auch eine theologische Abhandlung über das 53. Kapitel des Jesaja hinterlassen. Montalto war lange Leibarzt der Königin Maria de Medici in Paris und hatte vielfach Gelegenheit, für seine Religion und seine Glaubensgenossen schützend einzutreten.

Ein gleiches wird von allen jüdischen Aerzten und Schriftstellern ausgesagt, die mit ihren wissenschaftlichen Arbeiten schon ganz in der Literatur ihres Vaterlandes stehen und keine Beziehung mehr auf die religiösen Studien suchen. Ein gewisser schöngeistiger Zug durchweht aber ihre, wie fast alle Arbeiten dieser Epoche, die kein bestimmtes Gepräge trägt, und in der die emsige Produktion auf verschiedenen und weit auseinanderliegenden Gebieten so allgemein ist, daß es schwer, wo nicht unmöglich wird, bestimmte Richtungen nach deren hervorragenden Vertretern zu sondern. Genüge es darum, zur Charakteristik jenes Zeitalters noch die wichtigsten Schöpfungen desselben zu nennen. Sie bewegen sich meist um das Gebiet der Polemik und Apologetik für die vielfach angefeindete Stammesreligion, der Altertumskunde, der Ethik und der Poesie, zum Teil auch noch der Uebersetzung philosophischer Schriften. Von den apologetischen Werken ist die *Nomologia o discursos legales*, die Immanuel Aboab zur Verteidigung des Judentums in spanischer Sprache 1629 schrieb, das berühmteste. Immanuel war aus Porto nach Venedig gewandert, verteidigte dort in einer mutigen „Standrede" das Judentum vor Volk und Senat, und arbeitete dann zehn Jahre lang an dem obengenannten Werke, einer geschickten Verteidigung und Geschichte der jüdischen Ueberlieferung im Sinne

der traditionellen Annahmen. Derselben berühmten Familie, deren Ahnherr Isaak Aboab schon in der Literatur des Judentums hervorragte, gehörte auch Samuel Aboab, Rabbiner in Venedig (1631), an, der zu seiner Zeit als talmudische Autorität gefeiert wurde, und der außer Rechtsgutachten auch ein Sittenbuch, *Sepher has-Sichronoth* (Buch der Erinnerungen) geschrieben hat, ferner dessen Nachfolger, Jakob Aboab, der sich mit Archäologie und Naturwissenschaften dilettantisch beschäftigte und dessen Korrespondenz mit nichtjüdischen Gelehrten für die Literaturgeschichte nicht ohne Wert ist.

Apologetischen Zwecken diente auch eine treffliche Verteidigungsschrift von Simon (Simcha) Luzzatto (1638), dessen *Discorso circa il stato degli Hebrei* (Abhandlung über den Stand der Hebräer) von unbefangener Wahrheitsliebe und gerechter Kritik diktiert ist und Licht und Schatten gleichmäßig verteilt. Luzzatto verschweigt keineswegs die Fehler seiner Glaubensgenossen, aber er ist ein geschickter Anwalt ihrer gerechten Sache, die er der Republik Venedig aus ökonomischen und allgemein menschlichen Motiven warm und eindringlich ans Herz legt. Vor allem aus nationalökonomischen Gründen; da der Handel größtenteils in nichtheimischen Händen, da der Reichtum des Staates abnehme, da aber die dem Staat treu ergebenen Juden geeignet seien, ihn zu heben und der Republik Venedig Vorteil zu bringen, empfiehlt der gelehrte Autor diese dem Schutz der stolzen Seerepublik. Auch eine Parabel, *Socrate,* rührt von diesem freimütigen Rabbiner her, die das Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft vom Standpunkte der nachmaimunischen Rationalistenschule freisinnig erörtert; ein Unternehmen, welches in dieser Zeit der überwuchernden Kabbala und des religiösen Fanatismus fast als Ketzerei angesehen wurde. Das Werkchen ist dem Dogen und Senat von Venedig gewidmet. Auch der bereits genannte Jakob Lombroso hat (1640) eine polemische Schrift, *Schutzwehr des Judentums*, gegen Hugo Grotius gerichtet, die nicht ohne Wirkung geblieben ist. Je mehr sich die jüdischen Gelehrten die allgemeinen Bildungselemente aneigneten, desto eher waren sie imstande und desto eifriger waren sie bei der Arbeit, die Angriffe gegen das Judentum auf allen Gebieten und in allen Sprachen zurückzuweisen.

Diese polemischen und apologetischen Schriften reihen sich eng an die ethischen und moralischen Volksbücher, wo sie nicht beides zugleich sind, indem sie mit der Verteidigung auch die positive Belehrung im Gesetz, die Ermahnung zu sittlichem und religiösem Leben verbinden, wie z. B. die obengenannten Schriften der beiden Aboab, des Jakob Zahalon u. a. Ein solches Werk auf historischer Grundlage hat auch Isaak Cardoso aus Celorico in Spanien zu

Ende des 17. Jahrhunderts geliefert, das den Titel führt *Las Exellencias y calunias de los Hebreos* (Die Vorzüglichkeit der Hebräer und die Verleumdungen gegen diese). An der Hand geschichtlicher Urkunden widerlegt Cardoso mit Geschick viele Beleidigungen gegen die Juden und weist diesen einen hohen Rang in der menschlichen Gesellschaft an, den ihnen nur das Vorurteil verweigern könnte. In der polemischen Literatur des jüdischen Stammes ist das Werk Cardoso's, der auch als philosophischer und medizinischer Schriftsteller wie als Dichter Anerkennenswertes geleistet, der Lope de Vega eine Leichenrede gehalten, nichtsdestoweniger aber doch den Verfolgungen der Inquisition entfliehen mußte, eines der gehaltvollsten.

Waren so die Besten des Stammes tätig, die Ehre des Judentums nach außen hin zu wahren, so traten auch nicht minder tüchtige Gelehrte neben jene, die den Bestand der Glaubensgemeinde nach innen zu festigen und die Wissenschaft auszubreiten bemüht waren. So versuchte Samuel b. Elchanan Archevolti in Padua (1602) in seiner Grammatik der hebräischen Sprache, *Arugat hab-Bosem* (Das Gewürzbeet), auch eine vollständige Geschichte und Formenlehre der hebräischen Poesie zu geben, die zugleich treffliche Dichtungsproben von ihm selbst enthält und auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut ist. Auch er schreibt schon der biblischen Poesie Reim und Metrum zu, wendet sich aber mit Entschiedenheit gegen die Unterlage weltlicher Melodien für religiöse Lieder, die damals in Italien sehr üblich gewesen, und zählt zweiundzwanzig Metra der hebräischen Poesie auf, die der Dichter je nach dem Charakter des Gedichtes anzuwenden habe. Seine eigene Poesie zeigt mehr Kunstfertigkeit als poetisches Empfinden. Aber es ist nicht mehr das mittelalterliche Musiv, sondern eine freie Nachahmung des biblischen Stils, die man bei all' den neuhebräischen Schriftstellern jener Zeit antrifft, welche freiere Bewegung und weltliche Bildung dem sklavischen Zwang vorzogen, in den ausgetretenen Geleisen der Altvordern einherzugehen. Auch einen Index der Zitate zu dem *Aruch*, einen hebräischen Briefsteller und mehrere andere Schriften, darunter eine *Degel Ahaba* (Banner der Liebe), „sittlich ernste Poesie, an einen vergnügungssüchtigen Weltling" gerichtet, hat Archevolti verfaßt. Auch Raphael Rabbenio (1709) in Padua gab mehrere Streitschriften heraus, um den Nachweis zu führen, daß die hebräische Poesie jener Zeit von der Poesie des Landes, an der sie sich bildete, auch neue Formen und Muster erhalten; aber diese waren doch ihrem Geiste fremd und konnten niemals Heimatsrecht in Juda erlangen. Die poetischen Versuche, die sich fast sämtlich an die italienische Poesie der Zeit, sei es im Inhalt oder in der Form anlehnen, können daher keinen originellen Wert beanspruchen. Noch weniger scheint es berechtigt, diesen verstreuten und ziemlich

planlosen Versuchen die Bedeutung einer neuklassischen Dichterschule beizulegen, die unter Einwirkung der neuen abendländischen Kultur und der klassischen Poesie allmählich der neuhebräischen Dichtung einen gänzlich veränderten Charakter verliehen hätten. Nur in den Formen und Versen zeigt sich dieser Einfluß. Man bringt nun auch biblische Bücher in Reime, sogar die Grammatik und der Kalender, ja selbst der Talmud und die Ritualcodices werden versifiziert. Im übrigen bewegt sich die Poesie in ethischen und didaktischen Gedichten, bis der Einfluß der schönen Literatur Italiens auch ihr neue Stoffe zuführt.

Vorher schon hatte die romantische Poesie Spaniens die auch im Exil dem Vaterland treu bleibenden Marannen lebhaft angezogen. Der letzte spanische Troubadour, Antonio de Moro, war ein Trödeljude (el Rupeiro) aus Cordova, und der erste spanische Dramatiker, Rodrigo Cota, war ein Maranne aus Sevilla, dem die *Celestina*, eines der gefeiertsten Werke der altspanischen Literatur, allerdings irrtümlich, zugeschrieben wird. Kein Wunder daher, daß die Fortziehenden die Anhänglichkeit an jene Länder, deren Literatur und Poesie, das einzige, was ihnen kein Großinquisitor rauben konnte, auch in der Ferne bewahrten und bewährten; aber ebenso schnell wurden sie auch in der Literatur des neuen Vaterlandes, das sie gastlich aufgenommen, heimisch und bildeten lange die Vermittelung zwischen spanischem und italienischem Schrifttum. Kaum ein halbes Jahrhundert ist verflossen, seit die Juden aus Portugal nach Italien gekommen waren, und schon tritt 1567 ein Jude, Salomo Usque in Ferrara, als Uebersetzer Petrarca's in spanischer Sprache auf und dichtet Oden in italienischer Sprache. Usque wird von zeitgenössischen Kunstrichtern wegen dieser Uebersetzung des gefeierten Nationaldichters besonders gerühmt. Er habe nicht bloß den Reim, sondern auch das Silbenmaß und die Formenschönheit der Sonette, Canzinen, Madrigale und Sextinen Petrarca's getreu wiedergegeben. Eine italienische Ode über die sechs Schöpfungstage widmete Usque dem später kanonisierten Kardinal Borromeo, der ein freisinniger Beschützer der schönen Künste war, und seine Uebertragung des Petrarca dedizierte er Alexander Farnese, dem Fürsten von Parma und Piacenza. Usque's poetisches Schaffen ist aber auch noch nach einer andern Richtung hin bemerkenswert. Er ist der erste jüdische Dramatiker seit den Tagen des Alexandriners Ezekielus.

Das Drama, dem Geist des Orientalen an sich nicht entsprechend, hatte besonders unter den Juden nie Anklang finden können. Erst unter dem Einfluß des neuerwachten dramatischen Lebens in Spanien und Italien begann auch in der jüdischen Literatur das Drama aufzutreten. In Gemeinschaft mit einem andern, sonst unbekannten

jüdischen Dichter, Lazaro Graciano, bearbeitete Usque das erste jüdische Drama in spanischer Sprache, *Esther*. Die Esthergeschichte hatte von jeher den Stoff zu heiteren Festspielen hergegeben, die den Purimtag verherrlichten. Aller Humor und alle Satyre flüchteten sich während des Mittelalters in diese Purimscherze und Travestien. Es ist begreiflich, daß der erste Dramatiker gerade diesen beliebten Stoff wählte, um ihn durch die Kunstpoesie zu adeln. Eine lange Reihe ähnlicher Versuche knüpft sich an dieses erste Drama, durch das Salomo Usque als ein ebenbürtiger Zeit- und Standesgenosse Samuel Usque's und als ein würdiger Träger der jüdischen Literatur sich ausgezeichnet hat.

Aber schon in den Blütetagen der Renaissance, ehe noch der Strom der Auswanderer das schöne Italien erreicht hatte, waren jüdische Dichter in der italienischen Nationalliteratur tätig. Die ersten bekannten italienischen Sonette rühren von Jehuda b. Salomo aus Mantua (1504) her, aber schon in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts dichtete Giustina Levi Perotti ein italienisches Sonett an Petrarca. Auch an den Uebersetzungen älterer Dichter ins Italienische und Hebräische beteiligten sie sich später mit Erfolg. Die Metamorphosen Ovid's übertrug Sabbatai Chajjim Marini aus Padua in hebräische Oktaven; andere übersetzten Dante, Petrarca, Metastasio in die ihnen heilige, oder hebräische Gedichte und Geschichten in die ihnen teure Sprache, wie der bereits erwähnte Joseph Conzio aus Asti, der in seinem *Canto di Judit* (1628) die haggadischen Geschichten von der Heldenjungfrau in italienische Verse umdichtete, während noch Jakob b. Usiël, ein Maranne zu Venedig, sein heroisches Heldengedicht in zwölf Gesängen, *David*, in der Sprache der spanischen Heimat niederschrieb. Mit gleichem Erfolg bedienten sich Dichter und Gelehrte wie Abr. de Balmes, Sforno, Mantino, David de Pomis u. a. der lateinischen Sprache. Und der Maranne Flavius Eborensis wurde unter dem Namen Didacus Pirrus einer der berühmtesten lateinischen Dichter der Zeit. Zum ersten Mal begegnen wir auch nach langer Zeit wieder jüdischen Frauen in der Poesie ihres Stammes. Debora Ascarelli, eine Römerin, übersetzt die Hymnen aus dem Lehrgedicht des Mose Rieti unter dem Titel *Il tempio*, die Bußlieder von Bachja ibn Pakuda und von Jakob b. Nissim ins Italienische. Ein jüdischer Dichter ruft ihr im Hinblick auf eine Sangesgenossin, die vom Judentum abgefallen war, begeistert zu:

> Mögen andere große Trophäen besingen,
> Dein Lied wird stets zu deines Volkes Preis erklingen!

Noch mehr tritt eine jüngere Zeitgenossin, Sara Copia Sullam (1641) aus Venedig, hervor, eine leuchtende Gestalt in

Juda's Dichterhain. Leider ist von ihren Schöpfungen nur wenig bekannt. Aber auch dieses wenige genügt, um ihren Geist und ihren Charakter kennen zu lernen. Ein genuesischer Priester, Ansaldo Ceba, hatte ein Epos *Esther* gedichtet, das Sara mit besonderem Entzücken gelesen hatte. Ja, ihre Begeisterung ging so weit, daß sie dem Dichter einen von Dank überfließenden Brief für die weihevollen Genüsse schrieb, die ihr sein Werk gewährt hatte. Darauf entspann sich ein lebhafter und interessanter Briefwechsel zwischen dem alternden Priester und der blühenden Jungfrau, der schließlich in einen Bekehrungsversuch überging. Diese Idee war bei dem schwärmerischen Priester zur Leidenschaft geworden, die ihn ganz ausfüllte. Mit allen Künsten der Dialektik und Schmeichelei sucht er das jüdische Mädchen zu bekehren; vergebens. Kaum daß sie sich entschließt, das Neue Testament zu lesen und ihm gestattet, für ihre Bekehrung zu beten. Liest man die Gründe, welche Sara für ihr Festhalten am Judentum allen Einwürfen Ceba's entgegensetzt, so muß man ebensosehr ihre Geistesschärfe wie ihre dichterische Begabung und ihre Kenntnis der Religionsquellen wie der philosophischen Hauptwerke anerkennen. Doch Ansaldo gab bis zur Todesstunde die Hoffnung auf die Bekehrung dieser schönen Seele nicht auf. Da er gegen ihren Geist nichts vermochte, sucht er ihr Herz zu gewinnen; auch dieses vergeblich. In Prosa und in Versen sinnt er auf nichts, als Sara zur Kirche zu bekehren. Sie aber hat indessen herbes Leid erfahren. Ein junger italienischer Priester, Balthasar Bonifacio aus Rovigo, hatte in einer Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele Sara angeklagt, daß sie diese Lehre, welche dem Judentum und dem Christentum gleich heilig sei, leugne. Da erhob sich die Angegriffene von ihrem Krankenlager und schrieb in zwei Tagen eine Widerlegung als „Glaubensbekenntnis", die die Anklage mit schlagenden Beweisen, mit scharfer Dialektik und vernichtender Satyre zurückwies. Neben einigen Sonetten ist diese Schrift das einzige, was von den Schöpfungen der Dichterin sich erhalten hat.

Mit dem Tode Ansaldo Ceba's versiegen auch die Nachrichten über Sara. Was ihr Ende geworden, ist unbekannt; aber da sie von jüdischen und italienischen Dichtern noch nach ihrem Tode gefeiert wurde, so darf man wohl annehmen, daß es hinter dem Anfang und Verlauf ihres Lebens nicht zurückblieb.

Unter den hebräischen Dichtern jener Epoche sind in Italien nur wenige, die sich über die Reimkunst zu wirklichen poetischen Schöpfungen erheben, wie Samuel Archevolti, Menachem Lonsano, Jakob Fano, Mose Catalano (1628), von dem ein Vermählungsgedicht abwechselnd in hebräischen und italienischen Versen vorhanden ist, Leo del Bene aus Ferrara, der außer

philosophischen und theologischen Abhandlungen auch Gedichte unter dem Titel *Jehuda Mechokeki* (Juda, mein Gebieter) schrieb, Jakob und Immanuel Frances — des letzteren Divan enthält nach der Sitte der Zeit einen Dialog über Frauenwert, dann Hochzeitslieder und satyrische Gedichte, — Isaak Cantarini in Padua, der auch als Apologet wirkungsvoll aufgetreten ist, vor allem aber Mose Sakkuto und Jakob Ulmo, in deren Werken sich die Verbindung der hebräischen Poesie mit der italienischen Dichtung der Renaissance am treuesten ausprägt.

Mose Sakkuto (1645) hat das erste hebräische Drama geschaffen und darin liegt seine Bedeutung für die jüdische Literatur. Sein Drama *Jesod Olam* (Die Grundlage der Welt) schildert die Leiden, die Abraham seines Monotheismus wegen von den Götzendienern zu erdulden hatte. Sakkuto legt dabei die haggadische Sage zugrunde, daß Abraham es mit kühnem Mut gewagt habe, dem heidnischen Wahn entgegenzutreten, und nicht davor zurückbebte, für seinen Glauben in den Tod zu gehen. Ein solcher Frommer ist, nach talmudischer Auslegung eines Spruchverses, eine Grundlage des Weltalls. Ist Sakkuto's Drama ein Tendenzwerk? Man darf es behaupten, ohne daß man den Wert des Gedichtes dadurch beeinträchtigt. Es liegt ja nahe, daß der Dichter seinen Glaubensgenossen in jenen Tagen sich mehrender Verfolgung ein erhebendes Vorbild aufstellen wollte, an dem sie sich aufrichten konnten. Natürlich fehlten diesem ersten dramatischen Versuch noch alle ausgebildeten dichterischen Formen. Er bewegt sich in Dialogen, Gebeten und Gesängen mit wechselnden Metren, die aber weder der poetischen Empfindung noch der lyrischen Schönheiten entbehren. Oft erhebt sich der dichterische Ausdruck zu höherem Schwung und poetischer Klarheit. Hat Sakkuto, der übrigens mit seinen Neigungen entschieden auf seiten des kabbalistischen Rabbinismus gestanden, in diesem Drama wahrscheinlich klassische Vorbilder benutzt, so steht eine solche Anlehnung bei seinem nächsten poetischen Werk wohl außer Frage. Es ist dieses eine dichterische Beschreibung der Hölle, auf die das Inferno von Dante wesentlichen Einfluß gehabt hat. Aber nur in dem Grundgedanken der Dichtung; die Idee selbst ist in spezifisch-jüdischer Weise durchgeführt und ruht ganz auf dem Grunde der Haggada. Eine schauerliche Sage bildet das Motiv des Gedichts: der Todesengel klopft an das Grab des Neubeerdigten, der seine Seele und seine Sinne wieder erhält, dessen Denken und Reden aber nur ein unklares Gewirr traumhafter Vorstellungen und Erinnerungen ist. Auf all seine Fragen nach der Zukunft antwortet der Dämon jedesmal mit einem höhnischen Echo seines letzten Wortes, und dieses Echo ist zugleich die gräßliche

Antwort auf die angstvolle Frage. In einer Fülle ironischer, sich immer steigernder Wortspiele schildert er schließlich dem Sünder den Konstrast des irdischen und des zukünftigen Lebens, das nach dem großen Weltgericht seiner harre. Endlich wird der Sarg in die Tiefen der Hölle versenkt, und vor dem armen Sünder breiten sich jene Räume seiner künftigen Qualen, die sieben Gemächer der Hölle, aus. Zahlreiche Dämonen umgeben seinen Sarg und er empfindet einen Vorgeschmack seines künftigen Schicksals. Das ist die Grundlage des Inferno von Sakkuto, das er *Tophthé Aruch* genannt und in 185 fünfzeiligen Strophen gedichtet hat. Es ist bereits erwähnt worden, daß Sakkuto ein Adept der jüngern Kabbala war, die damals ihre üppigsten Orgien feierte, und es ist begreiflich, daß die Wahl eines solchen Stoffes dem Mystiker ebenso nahe liegen, wie ihn das Vorbild des italienischen Dichters lebhaft anziehen mußte. Nur daß seiner Hölle kein Paradies folgt, und daß ihm natürlich die schöpferische, unvergleichliche Kraft eines Dante fehlt, um seine ganze Ideenwelt in ein Gedicht zu fassen, das als das erhabenste Zeugnis einer ganzen Weltanschauung gefeiert werden könnte.

Sakkuto hat noch vieles andere geschrieben; von ihm existieren Hymnen, Gedichte und Predigten, aber auch Kommentare zum *Sohar* wie zur Mischna, kabbalistische Wörterbücher und Briefe, Responsen und methodologische Abhandlungen in bunter Reihe. Im Drama wie im Lehrgedicht hat er Nachfolger gefunden. Kaum dreißig Jahre nach seinem Tode erschien das Werk des italienischen Dichters Jakob Daniel Ulmo oder Olmo aus Ferrara (1730), *Eden Aruch* (Das vorbereitete Paradies), das als ein Seitenstück des Inferno anzusehen ist und von diesem ebenso wie von der Divina Commedia beeinflußt ist. Die Zusammengehörigkeit ist auch von den Zeitgenossen schon anerkannt worden, und deshalb erschienen beide Werke in einem Band zu Venedig im Jahre 1744. Auch Ulmo's, aus 277 Strophen bestehendes Gedicht ist eine poetische Bearbeitung der haggadischen Tradition; es schildert den Himmel und das Paradies, wie Sakkuto die Hölle mit glühenden Farben, aber ohne die dichterische Kraft, die dazu gehört, einen so grandiosen Stoff völlig zu beherrschen. Der sterbende Fromme hält im Moment des Verscheidens eine Anrede an die trauernde Familie: er weiß, daß ihn nichts von seinen Werken über das Grab hinaus begleiten und vor dem Gericht Gottes schützen könne, zu dem er darum sein Gebet wendet. In einer wunderbaren Vision öffnen sich vor ihm die Tore des Himmels, die sein Gebet gesprengt, und die Herrlichkeit des Paradieses breitet sich vor ihm aus. Engel begrüßen ihn dort und preisen die Gnade des Herrn und die Wonnen der Seligkeit in einem Reigentanz der lieblichsten Wortspiele. Die

Vision schließt, indem der Fromme noch einmal zum Leben zurückkehrt und die Wunder verkündet, die er geschaut. Hierauf kommen drei Engelchöre seiner scheidenden Seele mit heiligen Grüßen entgegen, der Abglanz der Gottesherrlichkeit *(Schechina)* ruft die Seele mit lockender Stimme aus den Banden des Körpers; durch einen Liebeskuß derselben wird die Seele vom Körper abgelöst und durchwandelt die Fluren des Paradieses. Von den Wundern der sieben Wohnungen Eden's überwältigt, betet sie die Gnade Gottes an und verkündet in prophetischen Gesichten die glanzvolle Zukunft Israels und die Wiederaufrichtung Jerusalems als einer sichtbaren Gottesresidenz.

All diese verschiedenartigen Versuche in Poesie und Wissenschaft weisen unverkennbar auf eine mächtige Beeinflussung des jüdischen Schrifttums durch die italienische Literatur der Renaissance hin, die selbst dann noch fortwirkt, nachdem diese Richtung längst anderen Bestrebungen den Platz geräumt hatte und nur noch allein in der Kunst herrschte. Denn dem idealen Streben der Nation war eine tiefe Ernüchterung gefolgt; die kirchlichen Reformbestrebungen führten in das Gefängnis oder auf den Scheiterhaufen; die Poesie war zur Nachahmerin oder zur Magd fremder Herren herabgesunken. „Alles, was eine lebhafte Phantasie, eine melodische Sprache und ein üppiges Kolorit leisten konnte, war noch in den Gemälden und Gedichten der Italiener zu finden, aber Energie und Männlichkeit der Empfindung, Kraft und Gedrängtheit der Diktion, Kühnheit und Feuer in der Ausführung hatten mit dem Bewußtsein der Freiheit und Sicherheit, welche der Genuß bürgerlicher Freiheit gegeben, aufgehört." Es dürfte nicht schwer sein, in dem jüdischen Schrifttum Italiens während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts die Analogien zu den also geschilderten Zuständen des italienischen Geisteslebens aufzufinden. Das Jahrhundert der religiösen Märtyrer, eines Giordano Bruno und Galileo Galilei, bringt auch im jüdischen Lager Charaktere hervor, die als Märtyrer des ringenden Gedankens der Aufklärung mit der stetig wachsenden Verdumpfung und dem sieghaften Aberglauben angesehen und nach den Zeitverhältnissen beurteilt werden müssen. Freilich fehlte diesen Männern die Heldenkraft des Märtyrertums; sie bestiegen keine Scheiterhaufen und setzten sich nicht einmal einem Bannstrahl aus; aber sie verbluteten still in dem Widerspruch zwischen ihrem Geistesleben und dem Treiben der Zeit und verkümmerten in dem traurigen und trostlosen Doppelleben, das sie zu führen gezwungen waren. Ein solches Dasein erzeugt nicht die Tugend wahrhafter Charaktergröße; aber nur der wird diese Männer wegen ihrer Halbheit und Unentschiedenheit verdammen, der nicht einen historischen Einblick in das Getriebe

jener Zeit und den psychologischen Scharfblick für das Wesen und die Wandelungen menschlicher Natur sich erworben hat.

Jehuda Arjé Modena (auch Leo Modena, 1571—1648) war ein solcher Mann, der als der charakteristische Ausdruck jener Zeitströmung gelten kann. Sein ganzes Leben lang schwankte er zwischen Aberglauben und Unglauben, zwischen Leidenschaften und dem Kampf gegen diese, zwischen Philosophie und Rationalismus, zwischen Aufklärung und Kabbala. Ein solches Leben muß alle inneren Empfindungen aufzehren, und so erscheint auch Leo in einem wenig günstigen Licht, wenn man nicht immer und immer wieder den Charakter jener Zeit sich vergegenwärtigt, in der er zu einem solchen Manne geworden, jener Zeit der schroffen Reaktion nach einem raschen und allgemeinen geistigen Aufschwung, in der einzelne sich gegen die Zeit unmutig auflehnen, andere aber in dem beständigen Zwiespalt untergehen mußten. Nur aus diesen Verhältnissen ist die rätselhafte Doppelnatur Leo's zu erklären. Seinem äußeren Leben nach, den Schriften nach, zu denen er sich bekennt, ist er ein gläubiger italienischer Rabbiner, in seinem Innern aber, wie er es in den geheimgehaltenen Schriften einer späteren Zeit offenbart, der entschiedenste Gegner der Tradition; er schreibt Gedichte und Abhandlungen gegen das Spiel und ist selbst ein leidenschaftlicher Spieler; er eifert gegen die Kabbala und verfertigt zugleich Amulette und sympathetische Rezepte. Seine Zweifel weiß er so sorgsam zu bergen, daß auch nicht einer den Schalk hinter dem ehrwürdigen Rabbi merkt. Eine solche Natur mag beklagenswert sein, sympathisch kann sie nimmer werden. Das Interesse an den Schriften Leo Modena's wächst aber, wenn man dieser merkwürdigen Erscheinung näher tritt; man staunt dann über die Elastizität dieses Geistes und über die seltene Kraft, den inneren Menschen von dem äußeren völlig getrennt zu halten. Seine Schriften teilen sich also in zwei genau entgegengesetzte Richtungen. Schon in seinen Jugendtagen schrieb er eine Abhandlung gegen das Spiel in Dialogen *Sur me-Rah* (Weiche ab vom Bösen!) und bis in sein hohes Alter blieb er dem Spiel ergeben. Auch das bekannte Schachbuch *Ma'adanné Melech* (Die Leckerbissen des Königs), das früher irrtümlich dem Jedaja Penini zugeschrieben wurde, obwohl es das moderne Schachspiel schildert, ist vermutlich von diesem Autor, dem auf diesem Gebiete bekanntlich schon andere vorgearbeitet hatten. Als Rabbiner zu Venedig schrieb er sein Hauptwerk gegen die Kabbala, *Ari Noham* (Der brüllende Löwe), und eine Streitschrift gegen die Seelenwanderung, *Ben David* (Der Sohn Davids), die in dem Ideengang der jüngeren Kabbala auch eine Stätte gefunden hatte, zugleich aber auch eine aus alten Quellen geschöpfte Sammlung sympathetischer Rezepte,

Sod Jescharim (Das Geheimnis der Gerechten) betitelt. Während er dort mit klarem Blick in das Judentum und seine Geschichte schaute, huldigte er hier dem Aberglauben der Zeit, dem Irrwahn der Astrologie und Alchymie. Am wichtigsten aber sind seine talmudischen und antitalmudischen Schriften. Schon in dem Index zu der Haggada-Sammlung, *En Jaʿakob* (Das Auge Jakobs), zeigt sich leise auftretend zwar, aber doch erkennbar, ein gewisses reformatorisches Bestreben. Schärfer noch tritt dieses Bestreben in einer Schrift *Magén we-Zinna* (Schild und Tartsche) hervor, die er wahrscheinlich selbst ins Italienische übersetzt hat. Er widerlegt in dieser elf Thesen, die ihm von Hamburg aus zugeschickt worden sind und tritt als eifriger Apologet für das talmudische Judentum mit offenem Visir gegen den Freigeist auf, der unter diesen Thesen auch solche aufgestellt hatte, die die mündliche Lehre vollständig abrogierten. Jehuda's Widerlegung ist matter, als man nach seiner Begabung hätte erwarten dürfen. Sie gründet sich auf die Tatsache, daß die sinaitische Offenbarung nicht genügt hätte, um allein die jüdische Religion zu begründen; deshalb wäre eine mündliche Tradition notwendig. Fast scheint es, als wäre die Apologie eher eine Anklage gegen die Tradition, die der Rabbiner von Venedig ja anerkennen mußte. Die Kombination, daß auch die elf Thesen selbst von Leo de Modena herrühren, ist falsch, aber begreiflich, wenn man die neun Jahre später von ihm ausgearbeitete Schrift liest, die erst vor einigen Jahrzehnten unter dem Titel *Bechinath hak-Kabbala* (Prüfung der Ueberlieferung) erschienen ist und die einen scharfen Angriff auf die Tradition, *Kol Sachal* (Die Stimme des Toren), und eine kurze Widerlegung desselben, *Schaʿagath Arjé* (Das Brüllen des Löwen), enthält. Angriff und Abwehr sind aber beide von Leo Modena! Zwar schiebt er einen Rabbi Amithai ben Jedaja ibn Ras aus Alcala vor, der 120 Jahre vor ihm jene erste Schrift geschrieben. Es ist aber bis zur Evidenz nachgewiesen worden, daß Jehuda diese Schrift, in der er seinen ganzen, lang verborgenen Groll gegen das talmudische Judentum ausschüttet, selbst verfaßt habe. Schwere Anklagen richtet er darin gegen den Talmud und dessen Anhänger; die Tradition erklärt er geradezu für sündhaft und gefährlich; er überschüttet die religiösen Bräuche mit Hohn und Spott. Ja, er bleibt nicht einmal bei der mündlichen Ueberlieferung stehen; er wagt sich auch an die Bibel und Offenbarungslehre, und wo seine Argumente versagen, greift er selbst zu denen eines Apostaten, jenes bekannten Abner von Burgos, dessen *Kriege des Herrn* den Feinden des Judentums willkommenen Stoff boten, und die Jehuda schon in einer polemischen, unvollständig erhaltenen Schrift gegen das Christentum, *Magén we-Chereb* (Schild

und Schwert), selbst vielfach bekämpft hatte. Und die Abwehr! Sie ist bloß zwei Seiten stark. Schon mit den ersten beiden Kapiteln ist sie abgeschlossen. Ob absichtlich, ob zufällig, wer vermöchte das zu entscheiden? Aber soviel ist gewiß: So kräftig und geistvoll der Angriff, so schwach und unbedeutend ist die Abwehr des Mannes, der im Leben sich selbst zu dem von ihm angefeindeten traditionellen Judentum bekannte, und der nichtsdestoweniger vier Jahre vor seiner Apologie gegen die Hamburger Thesen eine italienische Schrift, *Historia dei riti ebraici*, für seinen christlichen Jünger Jakob Gaffarelli verfaßt hatte, in der er eben dieses Judentum dem Spott und der Verachtung der christlichen Zeitgenossen preisgab. Gaffarelli ließ das Werk 1635 in Paris drucken und Richard Simon, der berühmte Kritiker, übersetzte es 1684 ins Französische als eine Quelle für die Kenntnis des jüdischen Ritus. „Während des Niederschreibens habe ich in Wahrheit vergessen, daß ich ein Hebräer bin, und betrachtete mich als einfachen und unparteiischen Erzähler", dies führt Jehuda gewissermaßen zu seiner Entschuldigung an.

Es ist aber charakteristisch für das Wesen dieses zerfahrenen Mannes, daß er die wichtigsten seiner Schriften nicht bei Lebzeiten herausgegeben. Er beschränkte sich vielmehr darauf, Predigten, Wörterbücher, eine Mnemotechnik, eine Autobiographie, *Chajjé Jehuda* (Das Leben Juda's), die aber keinen Aufschluß über sein seltsames Doppelleben gibt, und Gedichte zu veröffentlichen. Diese Gedichte sind zum Teil nicht ohne Wert; aber er ist Gelegenheitsdichter und besingt alles, was ihm Lohn bringt. Ein Zeugnis dafür ist der Vers: „Längst ist die Grabschrift abgeschickt — doch hab' ich noch kein Geld erblickt. — Und dennoch ist's gerecht Verlangen — den Lohn der Arbeit zu empfangen." Ein Klagelied auf seinen Lehrer, den Kabbalisten Mose Basula, ist hebräisch und italienisch zugleich und charakterisiert seine Art, auch mit den poetischen Empfindungen zu tändeln.

So war Leo Modena. Ein Stürmer und Dränger voll schöner Begabung, aber ohne jeden Charakter, den in Gegensatz zu dem Genie zu bringen erst der neuen Zeit vorbehalten geblieben ist. Wie beklagenswert sind diese Verirrungen dieses Talents! Er war auf das Höchste angelegt und hinterließ doch nichts, was in der Literatur bleibende Bedeutung erlangen konnte; er wäre berufen gewesen, in die Entwickelung des Judentums fördernd einzugreifen, und verschwand wie ein Meteor, ohne eine Spur zurückzulassen. Der Druck macht Heuchler, sagt eine alte Sentenz, deren Wahrheit das Leben Leo Modena's von neuem beweisen kann.

Eine ähnliche, wenngleich tiefere und ernstere Natur war Joseph Salomo Delmedigo, ein Nachkomme Elia's Del-

medigo, aus Kandia (1591—1655), ein fahrender Literat, der während seines Lebens ganz Europa durchschweifte, bald als Gemeindearzt zu Frankfurt a. M., bald als Leibarzt des Fürsten Radziwill in Polen lebend, bald in Aegypten mit arabischen Gelehrten mathematische Wettkämpfe führend, bald wieder in Konstantinopel mit Karäern und Kabbalisten verkehrend, bis ihn zu Prag der Tod von seiner mühseligen Erdenwanderung erlöste. Schon dieser äußere Lebensgang weist auf das Ruhelose, Unstäte seines Charakters hin. In der Tat weist dieser die seltsamsten Widersprüche und ein unaufhörliches Schwanken zwischen den herrschenden Richtungen auf. Nichtsdestoweniger steht Joseph Delmedigo über Leo Modena, mit dem er ja auch in Venedig freundschaftlich verkehrte; er ist doch ernster und sittlicher als dieser. Er fühlt den Zwiespalt, in dem er lebt, den Riß, der seine wissenschaftliche Ueberzeugung von dem Glauben seiner Zeitgenossen trennt. Er beklagt es selbst lebhaft, daß er ein anderer sein und ein anderer scheinen müsse. Er verachtet die Kabbala und muß als deren Anhänger gelten. Er ist ein Schüler Galilei's, in den Naturwissenschaften und in der Mathematik wohlbewandert, und muß sich doch zu den alten Lehren und Anschauungen bekennen, die seine bessere wissenschaftliche Ueberzeugung längst als Märchen und Sagen erkannt hat. Von diesem unheilvollen Zwiespalt ist auch sein ganzes schriftstellerisches Wirken durchzogen. Große Anläufe, kleine Taten, große Intentionen ohne die Kraft und die Ruhe, sie auszuführen. Schon in jungen Jahren beabsichtigt er eine Enzyklopädie nach philosophischen Grundsätzen, *Jâ'ar Lebanon* (Der Wald Libanon's), herauszugeben, in der alle Wissenschaften vertreten sein sollten. Diesem Werk sollten viele andere folgen; er selbst zählt fast dreißig Schriften aus allen Gebieten der Wissenschaft auf, auch Uebersetzungen, die er verfaßt und hinterlassen haben will, von denen aber nur wenig sich erhalten hat. Aus einer Reihe kabbalistischer Abhandlungen, *Thâ'alumoth Chochma* (Die Tiefen der Weisheit), hat sein Schüler Samuel Aschkenasi Auszüge herausgegeben, die sämtlich eine Verteidigung der Kabbala gegen die Philosophie, sogar gegen die Schrift Elia's Delmedigo enthalten. Das einzige Werk, das er selbst herausgegeben, *Elim*, enthält Fragen eines Karäers Serach b. Nathan, sowie Briefe von und an Delmedigo und von seinen Schülern. Es ist rein mathematischen Inhalts und nur im Anfang bringt er einige Briefe und Aufsätze, die er vorsichtig einem Schüler, Mose Metz, beilegt, und aus denen seine freisinnigen Ansichten zu erkennen sind. Aber ein erst in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts aufgefundener Literaturbrief an den obgenannten Karäer zeigt Delmedigo in seiner wahren Gestalt. Bitter klagt er in diesem interessanten Schreiben über die

damalige Unwissenheit der Juden, über das kabbalistische Unwesen, über den Glauben an die Haggada; er schwärmt darin für die Philosophie, besonders für Maimuni, den er im Gegensatz zu Raschi preist, er lobt die Karäer und spricht sich über alles, was er sonst sorgsam verschwiegen oder umgangen, mit voller Offenheit aus. Was aber an dieser Abhandlung besonders wichtig, ist die ausgebreitete Literaturkenntnis und das zutreffende Urteil des Autors, die das Schriftstück zu einer wichtigen literarhistorischen Quelle machen.

Auch Delmedigo war keine lautere Natur. Er übte rabbinische Funktionen aus, die er im Herzen verspottet haben mochte, und verteidigte öffentlich die Kabbala, die er im Geheimen verachtete. Aber er stand insofern über Leo de Modena, als er zum mindesten das Streben hatte, seinen Glaubensgenossen nützlich zu werden und einen Umschwung herbeizuführen. Seine große Gelehrsamkeit und sein kritischer Scharfsinn hätten, mit einem energischen und reinen Charakter verbunden, sicher erheblich auf die Zeitgenossen gewirkt. Durch die Zerfahrenheit seines Lebens und Wesens ging auch er spurlos unter und hat keine Einwirkung auf das Judentum und dessen geistige Entwickelung geübt.

Es ist nicht ungerecht, wenn man Männer wie Leo de Modena, Joseph Delmedigo und andere mit dem Niedergang der Renaissance in Verbindung bringt, dessen Folgen sich in jenen Kreisen naturgemäß später geltend machten, wie ja auch die Blüten jener herrlichen Kulturperiode hier später erst zur Reife gelangten. Aber auch der Humanismus, der ja eigentlich die Renaissance ablöste, war inzwischen durch die Reformation überholt worden. Diese hatte als dessen Erbe die Liebe zur hebräischen Sprache überkommen, deren Pflege die theologische Richtung der Zeit wesentlich begünstigte. Von den Schülern Elia Levita's, von Paul Fagius und Sebastian Münster, ist bereits erwähnt worden, wie sie sich die Verbreitung der hebräischen Studien angelegen sein ließen. Fagius' Werke sind zum Teil Uebersetzungen von Schriften Levita's, zum Teil wertvolle Ausgaben rabbinischer Schriften, wie des Kommentars von David Kimchi zu den ersten zehn Psalmen, der hebräischen Gebete, der Sprüche der Väter, der Apokryphen, des Targum Onkelos, und mehrerer Traktate, deren tieferer Zweck allerdings Bekehrung der Juden war, sowie eigene Schriften, wie sein Kommentar zu den ersten Kapiteln der Genesis und seine hebräische Grammatik. In gleich gedeihlicher Weise, aber mit größerer Befähigung verbreitete Sebastian Münster die Ideen und Lehren Levita's. Seine Uebersetzungen der meisten Schriften Levita's, seine Ausgabe der Reuchlin'schen *Rudimenta hebraica*, seine Uebertragungen biblischer Bücher, bei denen er die wichtigsten rabbinischen Kommentare zu

Rate zog, seine Lexika und eine hebräische Grammatik erweisen ihn als einen ebenso tüchtigen wie eifrigen Förderer der hebräischen Sprachstudien, die sich allmählich auch auf den Universitäten einen Platz eroberten, und in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Heidelberg, Wittenberg, Leipzig, Ingolstadt, Basel, Zürich, Köln, Marburg, Erfurt, Wien, Königsberg und Rostock, sowie auf vielen Schulen gelehrt wurden.

Ging der Antrieb zu diesen Studien in Deutschland von Reuchlin aus, so ist der Eifer, mit dem sie in Italien betrieben wurden, auf Rechnung Pico de la Mirandola's zu setzen. Durch beide wurden hebräische Sprache und Kabbala im christlichen Gelehrtenkreise heimisch. Der spätere Kanzler der Wiener Universität, Johann Albert Widmannstadt, von dessen Interesse für die hebräische Literatur ein neuerdings aufgefundener Briefwechsel Zeugnis ablegt, lauschte mit Begier den Vorträgen des italienischen Kabbalisten Baruch von Benevent in Neapel, und verwendete seine hebräischen Sprachkenntnisse später mit großem Erfolg für die Pflege der syrischen Sprache. Der Neophyt Paul Ricius übersetzte kabbalistische Schriften von Joseph Gikatilla, die er dem Kaiser Maximilian widmete, und der Franziskaner Petrus Galatinus schrieb auf Andrängen des Papstes in Rom die *Geheimnisse der katholischen Wahrheit*, die er aus Talmud und Kabbala zu erhärten suchte. Während aber in Italien mit der Renaissance die hebräischen Studien untergingen, lebten sie in Frankreich auf, und in Paris, wo sechs Jahre vorher Reuchlins Schutzschrift für den Talmud öffentlich verbrannt wurde, errichtete man einen Lehrstuhl der hebräischen Sprache, schwärmte man für die Kabbala, übersetzte man die Schriften Maimuni's und druckte man rabbinische Schriften.

Am lebhaftesten aber blieb die Bewegung in Deutschland. Philipp Melanchthon war ein Großneffe Reuchlins, viele andere waren dessen Schüler, und sie alle erbten von ihm die Liebe zur hebräischen Sprache und die Begeisterung für die „hebräische Wahrheit" in der Form unbefangener Prüfung des biblischen Textes. So knüpft das große Weltereignis der Reformation auch an die jüdische Literatur an. Martin Luther war in seinen Anfängen ein Freund der Juden und ein Förderer des hebräischen Sprachstudiums; auch für ihn waren die Rabbinen Führer auf dem Wege zum Verständnis der Bibel; von Raschi wurde er durch Nikolaus de Lyra und von Kimchi direkt beeinflußt. Später schlug seine Stimmung zu ungunsten der Juden um, wie ja auch das große erlösende Werk der Reformation einen furchtbaren Rückschlag in der Gegenreformation erlebte. Die Keime aber, die die mächtige Geistesbewegung ausstreute, gingen für die Wissenschaft des Judentums nicht verloren. Dieses selbst blieb von der Reformation

allerdings fast gänzlich unbeeinflußt. Zum Teil, weil dasselbe in Deutschland außerhalb jeder Berührung mit der Zeitbildung gestanden, dann aber auch, weil der Erregung der Geister nur zu rasch der traurige Rückschlag folgte, ehe das folgenschwere Ereignis der Reformation auch in fernerstehende Kreise dringen und alle Strömungen der Zeit in ihr Bett zwingen konnte. Die Gegenreformation aber übte zunächst ihren Einfluß durch die sich mehrenden Verfolgungen und den sich steigernden Druck, der jeden geistigen Aufschwung vernichtete und der Finsternis und Verkümmerung im deutschen Ghetto förderte, so daß sich der Blick des Menschenfreundes von den blutgetränkten deutschen Landen gern fernen Ländern zuwendet, wo weithin verstreute Keime des Humanismus und der neuen Weltanschauung gleichfalls Blüten getrieben haben: dem fernen Orient zunächst und von da wiederum den Niederlanden.

VI. Neue Strömungen.

Schon in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts hatte ein sonst wenig bekannter Schriftsteller, Isaak Zarfati, ein interessantes und gut stilisiertes Sendschreiben an seine okzidentalischen Glaubensbrüder erlassen, das sie dringend einlud, nach der Türkei zu kommen. Er schildert die Zustände der Juden im Orient im rosigsten Lichte und sagt: „Wüßten die deutschen Juden nur von dem zehnten Teil des Glücks, das die Juden hier genießen, so würde sie nicht Regen, nicht Schnee hindern, und sie würden Tag und Nacht nicht ruhen, bis sie hierhergekommen sind.“ In der Tat führte die günstige Lage der Juden in dem neuerstandenen türkischen Reiche schon ein halbes Jahrhundert später den Hauptstrom der spanischen Exulanten dahin. Aber auch in Aegypten und hauptsächlich in Palästina machten sie sich ansässig. Die Leiden der deutschen und italienischen Juden führten gleichfalls zahlreiche Pilger nach dem heiligen Lande, so daß im Orient urplötzlich nach jahrhundertelanger Ruhe ein neues geistiges Leben erwachte und die verschiedenen Richtungen nebeneinander und später gegeneinander auftraten: Das Bildungsstreben der spanischen und italienischen Schule, das Talmudstudium der deutschen Juden, die Kabbala aller Länder und Parteien, die schließlich alle anderen Richtungen in sich aufnahm und ihren Zwecken dienstbar machte.

Am meisten machte sich zunächst allerdings der Einfluß der Spanier geltend. Es entstanden zahlreiche neue Gemeinden, besonders in Konstantinopel, Adrianopel, Saloniki, Smyrna, Jerusalem, Safed, und ein reges Schrifttum, größtenteils aus dortigen Drucke-

reien hervorgehend, vermittelte den Verkehr mit Italien, Deutschland und Polen. Ein lebhafter Briefwechsel entspinnt sich zwischen den Gelehrten der verschiedenen Länder über religiöse, Rechts- und Gemeindeangelegenheiten, der zugleich eine schätzbare historische Quelle bildet. Aber die neu ankommenden Auswanderer trafen auch schon in der Türkei tüchtige und angesehene Männer. Von Mose Kapsoli, den der Sultan Mohammed II. zum Großrabbiner ernannt hat, und der im Divan zur Rechten des Mufti saß, ist bereits anläßlich seines Streits mit dem berühmten Joseph Kolon die Rede gewesen. Kolon war ob des eigenmächtigen Vorgehens Kapsoli's sehr erbittert auf diesen und gab den eingewanderten Europäern den Rat, sich an den noch jungen, aber sehr gelehrten Elia b. Abraham Misrachi (1526) zu halten, welcher damals in Konstantinopel Unterricht in allen Wissenschaften erteilte und große Erwartungen erregte, denen er später durch seine literarischen Leistungen nur zum Teil entsprochen hat. Misrachi war ein gebildeter Mann, der selbst die Berührung mit Karäern nicht scheute, obwohl er ihre Glaubensmeinungen bekämpfte. Er ist als Talmudist bedeutend durch seine Responsen und durch seine Zusätze, die er dem *Buch der Gebote* von Mose Coucy angefügt, als Exeget durch seinen vielstudierten Superkommentar zu Raschi, der wiederum mehrere Male von Späteren kommentiert wurde, aber auch als Mathematiker durch seine Erläuterungen zu Ptolemäus und Gazzâli, hauptsächlich jedoch durch sein selbständiges Werk *Melecheth ham-Mispar*, eine Arithmetik nebst Algebra, von dem ein Auszug in lateinischer Uebersetzung von Oswald Schreckenfuchs mit Anmerkungen von Sebastian Münster 1546 erschienen ist.

Misrachi hat die Vorliebe für Mathematik von seinem Lehrer Mordechaï b. Eleasar Comtino (1460) geerbt, ebenso wie die Toleranz gegen die Karäer. In dem Streit darüber, ob man die Karäer unterrichten und mit ihnen verkehren dürfe, gab Comtino wohl den Ausschlag, der ein freundschaftliches Verhältnis mit diesen unterhielt, obwohl er ihre Ideen heftig bekämpfte. Schon in seinem Pentateuch-Kommentar, der mit besonderer Liebe den Forschungen Ibn Esra's folgt, *Kether Thora* (Krone der Lehre), widerlegte er ihre exegetischen Meinungen und polemisierte er gegen ihre religiösen Anschauungen. Außerdem schrieb er Kommentare zu den mathematischen und grammatischen Schriften Ibn Esra's, zu den logischen Werken Maimuni's, zu Averroës, Euklid und Zarkali, eine Widerlegung gegen Sabbataï b. Malkiel aus Kreta, der Ibn Esra gegen Comtino verteidigen wollte, eine handschriftlich erhaltene Mathematik, ein „Buch der Maße", *Sepher ham-Middoth*, und mehrere kleinere Schriften gleicher Richtung. Comtino war ein unbefangener Forscher, der sich nicht scheute, es auszusprechen, daß bloß „die

große Menge, welche nie das Licht der Wissenschaft beschienen habe, und die von der Vorstellung beherrscht werde, daß der Verstand der Alten weit und der der Neueren eng, es sei, die den unbedingten Autoritätsglauben wolle und jedes kritische Beurteilen verdamme. Habe ja auch Maimuni gegen die Ansichten von Thannaïten gestritten, und diese wieder dem Propheten Daniel gegenüber behauptet, daß er geirrt habe. Habe doch Ibn Esra Eleasar Kalir kritisiert und Mose Narboni wiederum Maimuni angegriffen. Aristoteles habe seinem Lehrer Plato widersprochen und Averroës werfe dem Themistius vor, daß er Aristoteles nicht verstanden!"

Auch Elia b. Elkana Kapsoli in Kandia (1523), ein Verwandter des türkischen Großrabbiners, gehört in die Reihe dieser Männer. Der Geschichtssinn, den die Wanderungen der spanischen Exulanten nun einmal geweckt haben, ist in ihm, der lateinische Bildung genossen hatte, besonders lebendig. Er verfaßte eine Geschichte Venedigs und eine solche der türkischen Dynastie (1523) in gutem Hebräisch, die als eine wertvolle historische Kompilation anzusehen ist, und in die viele interessante Mitteilungen über die Lage der Juden in jener Zeit eingeflochten sind. Auch sein Briefwechsel *Sepher No'am we-Choblim* (Buch der Anmut und Strenge) ist von nicht zu unterschätzendem historischen Wert für das Verständnis der Streitigkeiten zwischen italienischen, griechischen und türkischen Rabbinen, die in jener Epoche häufiger als zuvor auftraten und als Zeichen regen geistigen Lebens angesehen werden dürfen.

In der Türkei wurde auch das bereits besprochene Werk Jehuda ibn Verga's, *Die Zuchtrute Juda's,* von seinen Nachkommen Salomo und Joseph ibn Verga ergänzt und herausgegeben. Und in Konstantinopel edierte Samuel Schullam (1566) mit Unterstützung der bei der Sultanin sehr angesehenen Esther Kiera die berühmte Chronik des Abraham Sakkuto in einer vielfach abgekürzten und verbesserten Ausgabe. Er fügte aber auch zur Ergänzung das bisher von den Juden wenig beachtete Geschichtswerk des bekannten Schriftstellers von jüdischer Abstammung Abul Faradsch Barhebraeus, *Historia dynastiarum,* das ihm wohl in dem arabischen Auszug bekannt war, hinzu und ergänzte die türkische Geschichte aus eigener Kenntnis. Schullam, der des Lateinischen mächtig war, übersetzte die Schutzschrift des Flavius Josephus gegen Apion ins Hebräische und stattete so die alte dürftige Chronik Sakkuto's zu einem ansehnlichen Geschichtswerk mit wichtigen historischen Beigaben aus. Eine alte Geschichte aus der Gaonäerzeit, die die Rivalität zwischen dem politischen Oberhaupt und dem Rektor der Hochschulen behandelt, *Ma'asé Bostanaï,* gab Isaak Akrisch (1577) heraus. Im Anhang folgt ein Bericht über die zehn Stämme, der Briefwechsel über die Chazaren und

Verwandtes. Ein Kompendium der Chronologie verfaßte etwa zur selben Zeit Salomo b. Abraham Algasi (1639), der auch als exegetischer Schriftsteller und als Prediger bekannt ist; mathematische und astronomische Arbeiten, die von jeher die jüdischen Gelehrten fesselten, „weil diese Wissenschaften die Seele zur Gottheit zu erheben vermögen", wurden unternommen von den Aerzten Perachja Kohen und seinem Sohn Daniel in Saloniki, der den astronomischen Kalender des Joseph ibn Schemtob und die astronomischen Tabellen des Abr. Sakkuto mit einem Kommentar herausgab, von Issachar ibn Susan in Safed, der die Theorie des Kalenderwesens behandelte, von Ephraim Misrachi, der die *Theoria planetarum* des Humanisten Georg Peurbach übersetzte, von Jehuda ibn Bolat aus Estella, der nichts Geringeres unternahm, als die Gesamtliteratur nach den einzelnen Wissenschaften methodisch zu ordnen, von Salomo Almoli, der ebenfalls ein umfassendes Werk über alle Wissenschaften abzufassen gedachte, von dem jedoch nichts mehr als der sog. Prospektus bekannt ist. Das allgemeine Streben nach Kenntnissen auf allen Gebieten ging sogar soweit, daß Jakob b. Israel Levi in Zante es wagen durfte, den Koran ins Hebräische zu übersetzen. Ein Buch über den *Lauf der Sterne* mit Sterntafeln hat auch der bereits genannte und als Kommentator Ibn Esra's wie als Verfasser astronomischer Tafeln bekannte Salomo b. Elia Scharbit ha-Sahab zu Saloniki verfaßt, von dem überdies noch ein grammatisches Werk, Homilien und religiöse Dichtungen, darunter eine Nachahmung der *Königskrone* Gabirol's, vorhanden sind, die sogar zum Teil in die Riten der Karäer aufgenommen wurden. So innig gestaltete sich damals trotz aller Differenzen das Verhältnis zwischen Karäern und Rabbaniten.

Natürlich wirkte das frische Bildungsstreben auch auf jene Sekte ein und rief dort gelehrige Nachahmung hervor. In zwei Karäern, Elia b. Mose Baschiatschi (1490) und dessen Schüler Kaleb b. Elia Aphendopolo aus Adrianopel (1499) sendet auch sie in den orientalischen Gelehrtenkreis Vertreter der Wissenschaft. Der erstere, der des Hebräischen und Griechischen kundig war, ist bekannt als Verfasser eines umfassenden Sammelwerks über alle mosaischen Vorschriften nach karäischer Auffassung, mit einer Anleitung zum Studium der Bibel und der Bibelerklärung, *Addereth Elijjahu* (Der Mantel Elia's), das der zweite nach dem Tode des Lehrers ergänzte und herausgab. Aphendopolo war ein sehr fruchtbarer, aber oberflächlicher Schriftsteller, der über alles und jedes seine Feder in Bewegung setzte und an zwanzig Abhandlungen sowie verschiedene Kommentare zu Euklid, Nikomachus und Ptolemäus hinterlassen hat. In seinem astronomischen *Gan ha-Melech* (Königsgarten) lieferte er auch ein poetisches Repertorium

in bunter Abwechslung. Die eigenen Gedichte Kaleb's sind zum Teil weltlicher Natur. Ein sinnliches Gedicht an die Geliebte folgt einem poetischen Dialog mit dem aktiven Intellekt, den Kaleb auch im Hohenliede angedeutet findet. Beide Schriftsteller repräsentieren die Gelehrsamkeit einer abschließenden Periode. Natürlich kam auch die Philosophie wie die Medizin nicht zu kurz. Die Leistungen der philosophischen Schriftsteller waren allerdings nicht bedeutend, aber sie standen meist auf dem Standpunkt der spanischen Denker, die der Spekulation freie Entfaltung neben der Theologie gestatteten, wie dies das Beispiel Comtino's beweist. Von solchen Anschauungen, wie sie dieser Schriftsteller ausgesprochen, ist nur ein kurzer Weg bis zur Höhe kritischer Freiheit. Dieser Weg wurde aber nicht betreten, und die frische Entwickelung wurde nur zu bald durch fremde Einflüsse gehemmt.

Dagegen blühte in jenen Ländern das Talmudstudium wieder auf und gelangte durch die vielen, aus Spanien und Italien einwandernden Gelehrten zu hohem Ansehen. Als die beiden größten talmudischen Autoritäten jener Zeit wurden im Orient Levi ibn Chabib (1520) und Jakob Berab (1546) verehrt. Der erstere war ein Sohn des bereits erwähnten Jakob ibn Chabib aus Zamora, dessen kritiklose Sammlung der talmudischen Haggada, *En Jaʿakob* (Das Auge Jakob's), viel benutzt wurde, nichtsdestoweniger aber mehr Schaden als Nutzen gestiftet hat. Mit seinem Sohn Levi, der in Spanien Scheinchrist war, zog Jakob nach dem Orient und ließ sich in Safed nieder. Dorthin kam auch nach langen Wanderungen Jakob Berab, der 1492 aus Kastilien ausgewandert war. Zwischen beiden kam es bald zu einem heftigen Streit, der weitere Kreise mit ins Interesse zog. Jakob Berab wollte die alte Ordination *(Semicha)* wieder herstellen, um den unhaltbaren Zuständen in Israel dadurch ein Ende zu machen. Dem widersetzte sich Levi ibn Chabib auf das entschiedenste. Die Synagoge sollte durch diese neue Institution wieder an Einheit gewinnen. Ja, wie es scheint, hatte Berab noch weitergehende Pläne; er wollte wohl auch den Umtrieben der falschen Messiasse, die in den Tagen der Trübsal immer wieder und gerade damals öfter als je zuvor auftauchten, durch die Autorität graduierter Rabbinen ein Ende bereiten. Dagegen kämpfte nun Levi b. Chabib mit allen Waffen des Spottes, der Wissenschaft, des Glaubens. Berab blieb die Antwort nicht schuldig. In den Responsen der beiden Männer kann man die einzelnen Stadien des Kampfes verfolgen, der für die Zeitgeschichte von großem Interesse und alle rabbinischen Kreise lebhaft erregte. Die hervorragenderen unter diesen nahmen natürlich auch Partei in diesem Streit. So entschied sich Mose Alaschkar, dessen Verteidigung Maimuni's gegen kabbalistische

Angriffe bereits erwähnt wurde, und der auch als synagogaler Dichter sich hervortat, für Levi ibn Chabib gegen Berab, während dessen bedeutendster Jünger, Mose b. Joseph Trani (1553), ein Abkömmling des Jesaja Trani, warm für den viel geschmähten Lehrer eintrat. Mose Trani ragt auch außerhalb der talmudischen Wissenschaft durch ethische und homiletische Schriften hervor, deren eine, *Beth Elohim* (Das Haus Gottes), wertvolle ethische Abhandlungen enthält. Auch ein Kommentar zu Maimuni's *Mischné Thora* rührt von diesem seinerzeit hochgeschätzten Lehrer her, dessen Responsensammlung, von seinen Söhnen herausgegeben, berühmt war, und dessen Werke einen wichtigen Beitrag zur Zeitgeschichte liefern. Gleiches Ansehen genoß auch sein Sohn Joseph Trani, der achtzig bedeutende Schüler gehabt haben soll, und dessen Responsensammlung wiederum von seinen Söhnen herausgegeben wurde.

Eine lange Reihe von Talmudgelehrten schließt sich an die Genannten an, die das Studium der Religionswissenschaft in hergebrachter Weise pflegten und weiter verbreiteten. Die meisten haben die Resultate ihrer Studien in „neuen Mitteilungen" *(Chidduschim)*, gewöhnlich aber in gesammelten Gutachten, *Sche'eloth u-Theschuboth*, niedergelegt. Einer der angesehensten unter diesen war David ibn abi Simra (RaDBaS, 1575), ein Schüler des Mystikers Joseph Saragossi, der vierzig Jahre in Aegypten und zwanzig Jahre in Palästina als Rabbiner fungierte und zahlreiche Schüler ausgebildet hat. Seine Gutachten sind in mehreren Sammlungen erschienen. Auch andere Arbeiten exegetischen, kabbalistischen und methodologischen Inhalts existieren von diesem gelehrten Schriftsteller, der die Aufstellung von Glaubensartikeln mißbilligte, indem er jedes Gebot für einen Glaubensartikel erklärte. Durch eine Nachahmung der *Königskrone* von Gabirol hat sich David abi Simra auch als Dichter bekannt gemacht. In Aegypten hatte zur selben Zeit auch Samuel Serillo, ein spanischer Exulant, eine methodologische Schrift über den Talmud, *Kelalé Schemuël* (Die Regeln Samuel's), geschrieben, während ein Namensgenosse, Salomo Serillo zu Safed, einen erst neuerdings edierten, interessanten Kommentar zu dem lang vernachlässigten jerusalemischen Talmud verfaßte. Dieser jerusalemische Talmud fand außerdem in jener Zeit nur noch an Samuel Japhe in Konstantinopel (1590) und an Jona Benveniste verständige Erklärer. Als Herausgeber von Responsensammlungen aus jener Zeit verdienen ihrer Gelehrsamkeit und des Ansehens wegen, das sie in den Kreisen ihrer Glaubensbrüder genossen, besonders genannt zu werden: David Kohen aus Korfu (ReDaCH), dessen Autorität nach dem Orient wie nach Italien reichte und dessen Gutachten von seinem Schwiegersohn David b. Salomo Vital ediert wurden, der in Patras lebte und mehrere

beachtenswerte Werke geschrieben hat, darunter eine Sammlung der 613 Gesetze nach den Buchstaben des Dialogs geordnet, in Versen, *Kether Thora* (Krone der Lehre), sowie eine Abhandlung über die dreizehn Glaubensartikel Maimuni's, *Michtham le-David* (Das Kleinod David's), die bald danach ins Lateinische übersetzt wurde, und mehrere synagogale Lieder, s. B. ein Gebet, aus tausend mit He anfangenden Worten bestehend; ferner Samuel di Medina (RaSCHDaM, 1589) in Saloniki, Verfasser von Gutachten und Predigten, die dessen Sohn in eigener Druckerei herstellen ließ, Joseph b. David ibn Leb, von dem vier Teile rabbinischer Gutachten und Novellen zum Talmud erschienen sind, Joseph Taytasac, der wegen seines asketischen Lebenswandels in der kabbalistischen Sage verherrlicht wurde, und der auch Kommentare zu den Psalmen und Daniel verfaßt, Elieser Schim'oni, Elia b. Chajjim, dessen Responsen mit denen des Elia Misrachi zusammen herausgegeben wurden, Isaak Adarbi, von dem Gutachten und Predigten vorhanden, Salomo b. Abraham Kohen, Salomo Levi und dessen gleichnamiger Enkel, Jakob b. Abraham Castro aus einer an Gelehrsamkeit und Reichtum hervorragenden Familie, Joseph ibn Esra, Joseph Pardo, Abraham di Boton, ein Schüler des Samuel di Medina, der einen Kommentar zu Maimuni's *Mischné Thora* verfaßt, Mordechai Kalai, dessen schriftstellerische Arbeiten bei einem großen Brand zu Saloniki im Jahre 1610 zum großen Teile vernichtet wurden, Chajjim Sabbatai, Elia Alfandari, Elia Kohen in Smyrna, Benjamin (Seëb) b. Mattathja in Morea, besonders aber Bezalel Aschkenasi in Aegypten (1530), der sich um die Sammlung älterer talmudischer Thosaphot und Novellen große Verdienste erworben und in seinem Werk *Schitta Mekubbezeth* (Gesammelte Erklärungen) Mitteilungen und Exzerpte von Chananel, Abraham b. David, Nachmani, Salomo b. Adret, Nissim aus Gerona, Jomtob b. Abraham, sowie von den französischen und deutschen Thosaphisten bringt, die auch als zuverlässige historische Quelle gelten. All diesen Responsen fehlt freilich die geistige Klarheit und wissenschaftliche Originalität, die die Gutachten einer früheren Periode auszeichneten. Trotzdem unterscheiden sie sich doch noch vorteilhaft von denen der zeitgenössischen Talmudlehrer in Deutschland. Aber nur einer von ihnen vermochte es zu unbedingter Geltung zu bringen, nämlich Jakob Castro (1610), dessen Ergänzungen zu den vier Ritualcodices im Orient allgemeine Annahme fanden. Eine wichtige Arbeit über den Talmud, die das Studium desselben wesentlich erleichterte, hat in jener Zeit Josua b. Baruch ibn Boas (1554) angefertigt, indem er sämtliche Nachweise auf die Schriften aller maßgebenden Autoritäten, wie Maimuni,

Jakob b. Ascher und Späterer sammelte und so „eine Brücke zwischen Diskussion und Dezision" herstellte. Auch ein Kommentator des mischnaitischen Traktats von den *Sprüchen der Väter*, Samuel Uceda in Safed (1579), darf auf besondere Erwähnung Anspruch machen. Sein Werk, *Midrasch Schemuël*, ist ein im ganzen verständiger und klarer Kommentar zu jener ethischen Gnomologie, in dem die Ansichten und Erklärungen aller Vorgänger, von Samuel b. Meïr bis auf seine Zeitgenossen, herangezogen wurden.

Wichtiger erscheint die Tätigkeit der jüdischen Gelehrten auf den Gebieten der Exegese und Homiletik, die beide im Orient eifrig betrieben wurden. Ihre Art der Exegese war vorwiegend eine homiletische, und ihre Weise zu predigen wiederum eine exegetische. Dennoch wurden beide Gebiete meist getrennt und in besonderen Schriften behandelt. Als exegetischer Forscher ist in erster Reihe Salomo ibn Melech aus Fez (1548) zu nennen, der mit seinen fortlaufenden Erläuterungen zur ganzen Bibel, *Michlal Jophi* (Inbegriff des Schönen) benannt, die Schriftauslegung erheblich bereicherte. Er war einer der wenigen, die den einfachen Wortsinn der Bibel zu seinem Recht kommen ließen, und zeigte sich als verständiger Kompilator der spanischen und altfranzösischen Bibelerklärer, namentlich der Werke Kimchi's. Die meisten anderen folgten der philosophisch-kabbalistischen Schriftauslegung. Solche Kommentare schrieben damals Jakob Berab zu den Propheten, David ibn abi Simra zum Hohenliede, Joseph Taytasac, Isaak b. Salomo Kohen zum Buche Hiob, Joseph Zarphati in Adrianopel und Mose Najjari zum Pentateuch; seine aramäischen Sprachkenntnisse befähigten den erstern, als Dolmetscher zwischen den ersten Syrern in Europa und Theseus Ambrosius, dem ersten Lehrer des Syrischen, zu vermitteln, dann Meïr Arama, ein Sohn des bekannten Isaak Arama, der zu mehreren biblischen Büchern Kommentare in philosophisch-mystischem Sinne verfaßte, Samuel Laniado, der außer Erläuterungen zu den ersten Propheten auch die Midraschim erklärte, Mose Alscheich in Safed (1563), dessen Bibelkommentar, *Thorath Mosché* (Die Lehre Mose's), lange Zeit wegen seiner philosophischen und homiletischen Ausführungen sehr berühmt war, und von dem auch Predigten und Gutachten erhalten sind, Samuel Valerio, Arzt in Morea (1586), der Esther und Daniel kommentierte u. a. An die Erläuterungen der Bibel knüpften sich natürlich dem Bedürfnis der Zeit nach auch Uebersetzungen, die meist für die Zwecke des Jugendunterrichts und der Volkslektüre in hebräischen Lettern gedruckt wurden. Von der neugriechischen Bibelübersetzung war schon die Rede; eine persische hat Jakob Tavus in Konstantinopel herausgegeben. Die letztere charakterisiert sich durch ängstliche Wörtlichkeit in der Wiedergabe

des hebräischen Textes, durch stetige Rücksichtnahme auf masoretische Auffassung, auf die Uebersetzungen von Onkelos und Saadja, auf die Kommentare von Raschi und Ibn Esra. Die Bibel ist aber schon im dreizehnten Jahrhundert, und der Pentateuch in jedem Falle sogar schon vor Mohammed ins Persische übersetzt worden. Auch ein großes hebräisches und talmudisches Wörterbuch ist schon im vierzehnten Jahrhundert von Salomo b. Samuel aus Gurgang in persischer Sprache angelegt worden; ein anderes von Mose b. Ahron b. Sche'erith aus Schirwan ein Jahrhundert später.

Das Erscheinen der Bibelübersetzung von Tavus verdankte man einem Mäcen der jüdischen Literatur, dessen Name um so weniger übergangen werden darf, je seltener sich das Schrifttum des jüdischen Stammes eines solchen Mäcenatentums rühmen konnte. Es war dies Mose b. Joseph Hamon (1524), Leibarzt von Soliman II., der sich für seine Glaubensgenossen oft beim Sultan verwendete, der aber auch ein Förderer und Kenner der jüdischen Literatur war. Er gründete in Konstantinopel eine Lehranstalt und ließ jüdische Werke auf seine Kosten drucken. Die Bibelausgabe von 1546 mit Raschi, den aramäischen, arabischen und persischen Versionen ist ein Werk seiner Munifizenz. Ein zweiter Mäcen, der dem jüdischen Schrifttum im türkischen Reich erstand, war jener Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos (1577), dessen Leben von der Sage romantisch ausgeschmückt worden ist. Aber seine wirklich historische Bedeutung ist groß genug, um der nachhelfenden Sage entbehren zu können. Er war mit einer Tochter der bereits genannten Donna Gracia Mendesia vermählt und beide wurden eifrige Förderer der jüdischen Literatur und Beschützer ihres Stammes. Wie er von seinem Reichtum mit großer Freigebigkeit die Armen unterstützte, so förderte er auch die geistigen Interessen seiner Glaubensgenossen mit fürstlicher Liberalität. Er begründete in Konstantinopel ein Lehrhaus, dem der bereits genannte Joseph b. David ibn Leb vorstand, er öffnete jüdischen Gelehrten die Schätze seiner Bibliothek, ermunterte sie zu wissenschaftlichem Schaffen und bewirkte die Herausgabe verschiedener Werke. Sein Versuch, eine Druckerei in Konstantinopel anzulegen und die hebräische Typographie dort wieder in Flor zu bringen, war allerdings nicht von Erfolg begleitet, ebensowenig sein Projekt einer neuen Bibelausgabe. Aber er liebte den Umgang mit jüdischen Gelehrten, die auf seinem Schlosse zu Belvedere gern gesehen wurden und mit denen er philosophische Gespräche führte. Aus diesen Unterhaltungen ist ein kleines Schriftchen, *Ben Porath Joseph* (Ein frisches Reis ist Joseph), hervorgegangen, welches ein Religionsgespräch mit einem christlichen Gelehrten enthält und von einem auch sonst bekannten Schriftsteller, Isaak Onkeneira (1579),

redigiert, von berühmten Rabbinen approbiert worden ist. Der ungenannte christliche Gegner ist für die philosophische Spekulation sehr eingenommen und weist den Herzog auf die Tiefe und Wahrheit der griechischen Philosophie hin. Joseph kann in dieser aber keine Befriedigung finden, sondern nur in der Schrift und in der Ausübung der religiösen Gebote. Gottes Offenbarung lehre den Menschen die Geheimnisse der Geister und der Natur, was die Philosophie, die sich lediglich auf den menschlichen, nicht ausreichenden Verstand stütze, nicht vermöge. Die Ansicht, daß die Himmelskörper von Einfluß auf das menschliche Schicksal seien, beseitigt der fürstliche Disputant, und die großen Fragen über das Wohlergehen des Menschen in Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit und über die Willensfreiheit beantwortete er ganz im Sinne der gläubigen Religionsphilosophen, die ihm, oder dem Redaktor jener Schrift, sehr vertraut gewesen sein müssen. Seine Gattin Donna Reyna überlebte ihn und pflegte die Traditionen ihres mütterlichen Hauses noch zwei Dezennien. Sie errichtete in Belvedere eine Druckerei, aus der viele zum Teil noch erhaltene hebräische Werke von Mose Alscheich, Meïr Angel, Isaak Jaabez, Joseph b. Leb, Samuel Uceda u. a. hervorgegangen sind. Der Segen, der von dem edlen Fürstenpaar ausging, wird von berühmten Zeitgenossen zuweilen sogar etwas überschwänglich gepriesen. Die lauterste Quelle mögen die Berichte von Mose b. Baruch Almosnino (1574) sein, der als Prediger in Saloniki lebte und der dem fürstlichen Mäcen sein *Regimiento della Vida*, spanisch mit hebräischen Lettern gedruckt, zueignete. Almosnino war einer der vorzüglichsten Prediger in jener Blütezeit der Homiletik, die dem Volke das, was die Denker in philosophischen Untersuchungen erforscht, in ansprechender populärer Form verständlich zu machen suchten. Die Predigten der spanischen Exulanten sind so in der Tat „popularisierte Religionsphilosophie“ und als solche von nicht geringem Einfluß auf die Bildung der Gemeinde geworden. Mose Almosnino war zudem selbst in der Philosophie und Astronomie als Schriftsteller tätig. Er übersetzte und kommentierte die astronomischen Werke von Sacrobosco und Georg Peurbach, Aristoteles' Physik und Ethik, sowie Gazzâli's *Tendenzen*. Außerdem verfaßte er einen beliebten Kommentar zur Bibel und andere theologische Schriften. Seine *Regierung des Lebens* ist ein populärer Leitfaden, der ein Ideal des Lebens nach ethischen Prinzipien aufstellt. Von Bedeutung ist auch seine Predigtsammlung, *Meammez Koach* (Stärker der Kraft), wie denn überhaupt durch sein ganzes Schaffen ein homiletisch-ethischer Geist weht, der aber in seiner Milde und Liebenswürdigkeit durchaus wohltuend berührt. Auch als zeitgenössischer Historiker hat sich Almosnino in einer kleinen und wenig bekannten Schrift *Extremos y*

grandezas de Constantinopla (Die Gegensätze und Größe Konstantinopels) hervorgetan, in der er das bunte Leben der türkischen Hauptstadt mit seinen drastischen Gegensätzen von „glühender Wärme und erstarrender Kälte, erstaunlichem Reichtum und erschreckender Armut, verweichlichendem Luxus und strenger Enthaltsamkeit, verschwenderischer Mildtätigkeit und herzlosem Geiz, übertriebener Frömmigkeit und gottvergessener Lauheit" anschaulich und fesselnd darstellt.

* * *

Wo Mäcene weilen, da sind auch die Poeten nicht fern. Und so ersteht auch im Orient aus den Anregungen, die ihr dort von allen Seiten gekommen, eine Nachblüte der hebräischen Poesie, die nicht ohne Duft und Farbenschmelz ist. In Konstantinopel und Saloniki, den großen, reichen und gebildeten Gemeinden, sammelt sich ein Dichterkreis, der die poetischen Traditionen spanischer Vorgänger, wie Salomo Bonfed, Salomo Dafiera u. a. aufnimmt und fortsetzt. Zum zweiten Mal begegnet uns in der Poesie des jüdischen Stammes ein Verein zur Pflege der hebräischen Poesie, dem auch der einflußreiche Joseph Hamon, der Sohn des obgenannten Mose und wie dieser Leibarzt des Sultans, angehört, und dem Gedalja b. Jachja, ein Abkömmling der berühmten Familie der Jachjiden, präsidiert. Von Zeit zu Zeit versammelt jener Mäcen alle Dichter um sich und läßt sie ihre Erzeugnisse, sowie die Gedichte alter spanischer Gelehrten vorlesen. Natürlich preist ihre Muse zunächst den Mäcen, der ihr Gönner und Beschützer geworden. Ihre Gedichte sind abwechselnd religiösen und weltlichen Inhalts; indes dürfen die Epigramme und Lieder letzterer Gattung mehr Anspruch auf poetische Geltung erheben als die religiösen Oden, moralischen Lehrgedichte und synagogalen Gesänge dieses Dichterkreises, dem auch die Sammlungen der Diwane der nordspanischen Epigrammatiker zu verdanken sind. Aus diesem Kreise treten Jehuda Sarco (1560) und Saadja b. Abraham Longo (1550) hervor, die sich auch an jenen nordspanischen Poeten herangebildet haben. Kunstfertigkeit der Form ist auch ihnen höchstes Ziel, ohne daß dabei die Poesie selbst leer ausgeht. Von Jehuda Sarco ist eine Sammlung moralischer Gedichte, *Lechem Jehuda* (Das Brot Juda's), und eine allegorische, mit kunstvollen poetischen Arabesken verzierte Abhandlung über die Seele, von Saadja Longo, der in Konstantinopel lebte, eine Sammlung von Oden, Epigrammen und Elegien, *Seder Semanim* (Die Folge der Zeiten), erhalten, in der auch die Mäcene Mose Hamon, Joseph Nasi und Gracia Mendesia besungen werden. Demselben Kreis mag wohl auch der bereits genannte Isaak Onkeneira angehört haben, von dem eine poetische Sammlung erhalten ist, *Ajuma ka-Nidgaloth*, Rätsel,

Erzählungen, die das Beste in dem ganzen Buche sind, und ein Lehrgedicht enthaltend, das den Streit der Buchstaben des Alphabets mit der Schöpfungszeit schildert. Auch Meïr b. Abraham Angel (1618), vordem Rabbiner in Belgrad, dann in Safed lebend, mag hierhergesetzt werden. Derselbe hat außer exegetischen Schriften auch religiöse Gedichte und ein allegorisches Drama, *Kescheth Nechoscheth* (Der Bogen von Erz), in Reimprosa, nach der Manier der Araber, verfaßt, das ebenfalls durch die Druckerei der Donna Reyna publiziert worden ist. Sogar eine Uebersetzung des berühmten, im Mittelalter vielgelesenen Romans *Amadis de Gaula* geht aus dem Kreise der osmanischen Schöngeister hervor. Jakob b. Mose Algabai in Konstantinopel war es, der diesen weitläufigen Roman, das Vorbild aller Sittenbücher des Mittelalters, aus dem Spanischen ins Hebräische übertrug, um die Liebesgeschichte des Amadis und der Oriana auch dem jüdischen Publikum zuzuführen, das für jene ritterliche Romantik nicht ohne Empfindung und Verständnis war. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die Pietät der Juden in der Türkei für einen Ritterroman, welchen er oder vielleicht sein Vater aus dem seine besten Söhne von sich stoßenden Mutterlande mitgebracht haben dürfte, einen Platz in der Kulturgeschichte verdiene.

Bis in das siebzehnte Jahrhundert können wir die Spuren dieser Lust am Singen und Sagen verfolgen. Eine Sammlung von hebräischen, arabischen und aus beiden Sprachen zusammengesetzten Hymnen, von welchen die meisten Schalom b. Isaak Schilzi angehören und die uns bis nach Jemen führen, ist dafür ein beredtes Zeugnis. Der Sinn für Romantik begleitete die Juden auf ihren Wanderungen überall hin. Und so sehen wir auch um diese Zeit im fernen Persien und in der Bucharei Dichter erstehen, die diesen Neigungen bereitwillig Rechnung tragen. In Persien besingt Joseph b. Isaak (Jussuf Jahudi, 1749) die makkabäische Legende von den sieben Brüdern und die Geschichte des Antiochus. Um ihn sammelt sich ein ganzer Kreis von Poeten. Babai b. Lutf schildert die Verfolgungen, denen die Juden zur Zeit der Afghanen-Dynastie ausgesetzt waren. Und im Anfang des nächsten Jahrhunderts feiert ein anderer Dichter, Ibrahim Abu al-Khair, das Matyrium des *Chudaîdâd* (hebr. Nathaniel), der sich nicht zum Islam bekennen wollte, in einer gleichnamigen Dichtung, die von großem Interesse für die Zeitgeschichte ist.

Der bedeutendste hebräische Poet aber nicht nur seines Kreises, sondern des ganzen Jahrhunderts ist unstreitig Israel b. Mose Najjara (1587) aus Damaskus. Er hat alle Gattungen der mittelalterlichen Poesie mit Erfolg angebaut, ist mit mehreren seiner Kompositionen in verschiedene Riten, mit einem sogar — dem Sabbath-

lied *Jah Riban Olam* — in alle Gemeinden Israels eingeführt worden. Die Zahl seiner gedruckten Synagogalpoesien beträgt an fünfhundert, die natürlich an Wert ungleich, in der Form aber durchweg abgerundet sind. Seine Gedichtsammlung *Semiroth Jisrael* (Die Gesänge Israels) enthält die meisten seiner religiösen Schöpfungen, zum Schluß aber auch andere Gedichte, die nicht ohne Reiz sind. Am höchsten stehen jedoch seine Hymnen *(Pismonim)*, die erst in unserer Zeit gesammelt wurden. Er ist zwar ein Nachzügler älterer Hymnendichter, der sich noch dazu dem Zwang fremder Melodien gehorsam unterwirft, aber er hat doch der längst verstummten Zionsharfe auch wieder neue und liebliche Töne entlockt. „In einer edlen Form, in künstlich verschlungenen Rhythmen, mit Inbrunst und frommer Hingebung sang er den alten Meistern nach, und die Sehnsucht, die in ihnen glühte, stimmte auch ihn bald zu klagenden, bald zu hoffnungsreichen Klängen; auch er umwindet Sabbath und Fest mit Kränzen und goldenen Schnüren, an denen die Perlen poetischen Empfindens aufgereiht waren. Spannte er auch keine neue Saite auf das alte klangreiche Psalter, das schon so vielfache Melodien getönt, so wußte er mit kunstfertiger Hand es in alter Weise erklingen zu lassen — kein ursprünglicher, schöpferischer Genius, aber ein kundiger Virtuos, voll Talent, Uebung und Ernst.“ Von seinen Morgenliedern religiöser Andacht möge das folgende die Eigenart Najjara's veranschaulichen.

Dem, der es kennt, was in mir ist verborgen,
Sing' ich mein Lied am frühen Morgen.
An jedem Tag' klopf' ich an seine Pforte,
Wallfahre hin zu seinem heil'gen Orte,
Und fasse seine Wunderwerk' in Worte,
Verkündend sie am Morgen.

Ein Zelt hat er den Himmel ausgespannt,
Als festen Grund hinbreitet' er das Land,
Die Tore öffnet er an Ostens Rand,
An jedem Tag und Morgen.

Die Sonne eilt, wohin es ihm gefällt,
Gleich dem, der tritt aus einem Prachtgezelt,
Nichts birgt sich ihrem Glanze, der erhellt,
Und wärmt vom Abend bis zum Morgen.

Wenn es erglänzt der Sonne heit'res Licht,
Dann eilet jeglicher an seine Pflicht,
Und mühet sich, daß nirgends Fleiß gebricht,
Und rafft sich auf am frühen Morgen.

Steh' auf, o Mensch, der träge du und schwach!
Auf deinem Lager ruhest, weich, gemach,
Wenn es noch finster ist, auf, auf! erwach'
Und sei bereit am frühen Morgen.

Ein Lied, das sich aus deiner Seele ringt,
Ein Lied, das vor den Herrn und Meister dringt.
Wenn jeder Stern im Chor sein Lied ihm bringt,
Stimm' an vor ihm am frühen Morgen.

Wenn Nachts dein Sinn empor zu ihm sich wendet,
Dann er am Tage dir sein Heil entsendet,
Von seiner Huld und Macht er dir dann spendet,
Drum eil' und fleuch zu ihm am Morgen!

Seine Eigenart bestand darin, daß er religiöse Lieder mit einer Glut und Inbrunst dichtete, als wären sie feurige Liebeslieder, und daß er ihnen sogar profane Melodien unterlegte. Bei jedem einzelnen Gedicht ist das fremde Lied und dessen Melodie, nach welcher das hebräische komponiert ist, genau angegeben, ein Vorgang, der auch in der christlichen Hymnenliteratur nicht ohne Analogie ist. Dennoch legt er besondern Wert darauf, daß er seine Muse nicht der weltlichen Poesie zugewandt, daß er keine Liebeslieder gedichtet, daß er sie nicht „durch die Feier irdischer Lust und sinnlichen Genusses" entweiht habe. Die Vorwürfe, die gegen ihn von frommen Kabbalisten erhoben wurden, beschwichtigte er mit der Versicherung: „Wenn die Melodien unverändert blieben, so würden sie sich nicht in den Schlingen fremder Sprachen verstricken." Die Vorwürfe waren aber zum Teil berechtigt. Najjara wurde deshalb trotz seiner streng frommen Gesinnung von den Kabbalisten hart angefeindet, und die Aeußerung, die einer ihrer damaligen Führer über den doch ihrem Kreise angehörenden Dichter gemacht, ist für beide Teile überaus charakteristisch. „Es ist wahr", sagt Chajjim Vital, „daß die Lieder, die er gedichtet, an und für sich gut sind; er selbst aber ist nicht würdig, daß man mit ihm spreche, und wer seine Hymnen singt, dem steht Böses bevor, denn er führt stets frivole Reden und ist all sein Leben lang betrunken gewesen. In den drei Trauerwochen war er eines Tages bei Jakob Menidasch zu Tische geladen, und dort legte er den Hut auf die Erde, sang mit lauter Stimme Lieder, aß Fleisch und trank Wein dazu, bis er berauscht war." Das ganze Poetenelend, das sich zu allen Zeiten gleich geblieben, in seiner Armut und Enge, in seiner Auflehnung gegen Konvenienz und Vorurteil, spricht sich in dieser Erzählung aus, die der Geist eines besessenen Mädchens dem Kabbalisten mitteilt, und die dieser durch den Satz bekräftigt: „Ich habe ihm später den Inhalt dieser Mitteilung erzählt, und er gestand mir ein, daß dem also war!" Unwillkürlich wird man bei dieser Episode aus dem Leben eines Dichters im sechzehnten Jahrhundert an die Poeten der deutschen Genieperiode erinnert, deren inneres Leben zerfahren und zerrissen, wie ihr äußeres Leben durch Unruhe und Haltlosigkeit verkommen war, und die an dem Widerstreit zwischen

den ihre Zeit bewegenden Elementen und dem dichterischen Genius, der sie beseelte, zugrunde gegangen sind.

* * *

Dieses bewegende Element war aber damals die Kabbala, die sich in der Wirrnis der Zeit zu einer ungeahnten Höhe emporgeschwungen hatte. Teils aus der Reaktion gegen das einseitige Talmudstudium und die halachische Arbeit der Dezisionen, Novellen, Codices und Responsen, teils aus den trübseligen Zeitverhältnissen und den blutigen Verfolgungen heraus, hatte die Kabbala immer weitere Kreise erobert und alle Geister in ihren Zauberbann gezwungen. Aber es war nicht mehr die spanische Mystik, die sich in das ewige Wesen der Dinge vertieft hatte und die Liebe zu Gott mit heißer Inbrunst predigte, sondern eine jüngere Kabbala, die allmählich alle philosophische Gewandung ablegte und der Spekulation als die grimmigste Feindin sich gegenüberstellte. Zwei Jahrhunderte lang beherrschte diese Kabbala das Judentum fast ausschließlich, und nur wenige stolze Geister vermochten sich ihrer Umarmung zu entziehen. Messianische Schwärmer bahnen ihr den Weg durch alle Länder, bis sie endlich im Orient ihre Residenz aufschlägt.

Salomo Molcho (1574) und David Rëubeni (1535), zwei dieser messianischen Apostel, wissen selbst Kaiser und Papst für ihre abenteuerlichen Ideen zu interessieren, um wieviel mehr erst die bedrückten, von Land zu Land wandernden jüdischen Exulanten, bis endlich der Flammentod Molcho's ihrer Herrlichkeit ein schreckliches Ende bereitet, nicht aber der durch sie geweckten und genährten Schwärmerei unter den Juden aller Länder. David Rëubeni hatte sich für den Bruder des in Arabien regierenden jüdischen Königs der drittehalb Stämme, Joseph von Chaibar, ausgegeben und fand unter Marannen und Juden begeisterten Anhang. Selbst Papst Clemens VII. behandelte ihn mit großer Auszeichnung und empfahl ihn dem König von Portugal, Johann III., dem er die Hilfe der Juden gegen den Sultan zur Eroberung Palästina's anbot. In Portugal erregte sein Auftreten bei den unglücklichen Marannen namentlich eine wahre Schwärmerei. Und Salomo Molcho erkannte ihn als Messias an und kündete in wunderbaren Traumgesichten die nahende Erlösung für das Jahr 1540 an. In seinen kabbalistischen Predigten, die 1520 zu Saloniki auf das Drängen seiner Freunde hin erschienen sind, pries er er die Geheimnisse der Kabbala und verbreitete er die messianischen Ideen Rëubeni's, die dieser schon in seinem neuerdings wieder veröffentlichten Reisebericht oder Tagebuch proklamiert hatte, in wirksamster Weise. Molcho reiste schließlich zum Papst, der ihn mit überraschender Gunst aufnahm — Clemens VII. war ein Medicäer und die christliche Kabbala hatte

in seinem Kreise glühende Verehrer — und vor allen Verfolgungen schützte. Molcho verkündete „die Zeit der Gnade und der Liebe", die durch Gottes Willen heraufgekommen sei und in Zeichen und Wundern sich kundgeben würde. Mit einer fliegenden Fahne, auf die das alte Makkabäerwort gestickt war: „Wer ist dir gleich unter den Göttern, o Herr!" (*Makhbi*, ein aus den Anfangsbuchstaben jenes Satzes zusammengestelltes Wort), zogen beide gen Regensburg zum Kaiser Karl V., um ihn zu bewegen, daß er die Auswanderung der Juden nach dem Morgenlande gestattete, nach einer andern Nachricht gar, um ihn zum Judentum zu bekehren. Dort aber fand der messianische Traum ein jähes Ende. Der Kaiser ließ beide gefangen nehmen und führte sie in Fesseln nach Mantua, wo ein Glaubensgericht Molcho zum Feuertod verurteilte. Als „ein dem Herrn wohlgefälliges Ganzopfer" bestieg der jugendliche Schwärmer den Scheiterhaufen, hoffend, daß „seine Seele in Gott eingehen werde". Reubeni wurde später in den Kerker der spanischen Inquisition geworfen und soll sogar durch Gift aus dem Leben geräumt worden sein. Die Geschichte beider wurde zu Nutz und Frommen aller Kabbala-Gläubigen mit zwei Visionen in symbolischen Tieren unter dem Namen *Chajjath Kané* herausgegeben und aller Orten eifrig gelesen. Wieviel darin Wahrheit und wieviel Betrug, läßt sich schwer sagen.

Mit dem Tode der beiden messianischen Schwärmer endete aber keineswegs der fanatische Glaube an die von ihnen erweckten Hoffnungen. Ein italienischer Kabbalist, Joseph aus Arli, verkündete durch Buchstabendeutung aus jesajanischen Versen, daß die von Molcho verheißene messianische Zukunft bald anbrechen und des Edlen Feuertod zugleich seinen Rächer finden werde. Diesen Rächer sah er merkwürdigerweise in der Reformation und feierlich proklamierte er: „Martin wird Neuerung einführen gegen Völker und Fürsten; denn seine Herrschaft wird stark sein. Rom wird der Plünderung preisgegeben, die Götzen für immer zerstört werden. Wenn Luther auftritt, wird Deutschland geeint sein; er wird Clemens sehen, sein Reich, seine Priester und Götzen, und er wird Rache üben und Gemetzel . . . . Israel, niedergeworfen und verbannt, wird durch fünf Schiffe von den zehn Stämmen wiedererhoben zu seiner Herrlichkeit . . . . Die Geheimnisse sind für Israel: Heil hat Gott verkündet, Heilung seinem Volke."

Und ebenso dachten alle anderen, zumal im Orient, wo die Wiege der jüngern Kabbala gestanden. In Safed war die Brutstätte ihrer Ideen und Träume, die Residenz ihrer Lehrer und Führer. Spanische Flüchtlinge hatten in die aufblühende Gemeinde schon zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die Kabbala eingeführt, und fast scheint es, als ob der Boden Galiläa's, wie einst schon in den Tagen des Altertums, für die Verzückungen der Mystik be-

sonders empfänglich gewesen sei. Denn alsbald sammelt sich dort eine kabbalistische Gesellschaft, von der alle Schriften und Lehren ausgingen, die die junge Kabbala sehr zu ihrem Nachteil von der ältern Mystik unterscheiden. Safed wird der Schauplatz eines kabbalistischen Hexensabbaths, in dem böse Geister und Engel eine große Rolle spielen, in dem Beschwörungen und Traumgesichte, mystische Verzückung und kabbalistische Raserei neben mönchischer Askese sowohl wie neben unerhörter Zuchtlosigkeit an der Tagesordnung waren. In Safed wurde Molcho besonders freudig als ein Bote jener Ideen begrüßt, deren Verwirklichung man mit jedem jungen Tage zuversichtlich entgegensah.

Dort hatte sich neben dem nüchternen Talmudstudium, und zum Teil sogar in Verbindung mit diesem, ein kabbalistischer Kreis gebildet, aus dem Männer wie Mose Cordovero, Salomo Alkabiz, Mose Galante und dessen Söhne, Elia di Vidas, Mose Alscheich, Mose Basula, vor allem aber Isaak Lurja und Chajjim Vital als die Hauptstützen dieser neuen mystischen Richtung hervorragen. In den Schriften des Mose b. Jakob Cordovero (1570) zwar hat die Kabbala noch immer einen philosophischen Untergrund; er suchte sogar zuerst das ganze Gebiet seiner Wissenschaft in ein einheitliches System zu bringen und die mystische Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes zugunsten der Welt (Sod haz-Zimzum) auszubilden in dem berühmten Werk *Pardes Rimmonim* (Paradies von Granatäpfeln), das auf die Kabbala-Gläubigen einen tiefen Eindruck machte. Auch in seinen Erläuterungen zur Bibel, in seinem Kommentar zum *Buch der Schöpfung* und in den Abhandlungen über die Gebete brachte er die Rechte der Kabbala zur Geltung. Cordovero war von großer Gelehrsamkeit und erstaunlichem Fleiß. Der Kommentar zum *Sepher Jezira* bildete nur einen Teil seines großen, die Kabbala in allen ihren Zweigen umfassenden Sammelwerks, das er 1563 in sechzehn dicken Foliobänden beendet hatte. Der Ruf dieses Werks drang auch nach Italien, wo die Kabbala gleichfalls eine Schar treuer Anhänger hatte, und der begüterte Schriftsteller Menachem Asarja Fano (1620), von dem nicht weniger als 28 kabbalistische Schriften zitiert werden, fand sich bewogen, 500 Zechinen an die Witwe Cordovero's für die Erlaubnis, das Werk abschreiben zu dürfen, zu bezahlen. Die Abschrift, die später in die herzogliche Bibliothek zu Modena kam, ist wohl das einzige vollständige Exemplar jenes Riesenwerks. Cordovero war ein Schwager und Schüler des Salomo ha-Levi Alkabiz (1553), der aber über den Meister hinausging. Alkabiz hat gleichfalls biblische Bücher nach kabbalistischer Methode erklärt, vor allem das Hohelied, Esther und Ruth; er ist auch der Dichter des poetischen Sabbathgrußes,

Lecha Dodi (Komm, mein Freund, der Braut entgegen!), der in die meisten Riten der Synagoge übergegangen ist, und der mit dem Refrain einsetzt:

Der Braut entgegen! Freund wohlan!
Laßt froh den Sabbath uns empfah'n!

Dann fährt der Dichter, im Bilde von Braut und Bräutigam verbleibend, also fort:

„Hüt'" und „Gedenk" in einem Laut
Hat uns des Einz'gen Mund vertraut,
Der Einzig ist, der Einz'ge heißt,
So Weih' und Ruhm von jeder Lipp' ihn preist.

Dem Sabbath eilet froh entgegen,
Dem Quell, aus dem uns strömt der Segen,
Der eingesetzt ist von Anbeginn
Des Werkes Schluß, das Erst' in Will' und Sinn.

O Stadt des Herrn, o Prachtpalast,
Steh' auf aus Trümmern du nach langer Rast,
Zu lang schon weiltest du im Tal der Zähren,
Dein Gott wird neu dir seine Huld gewähren.

O schüttle ab den Staub und Wust
Mein Volk! Zieh an das Kleid der Lust.
Der Sproß von Isaï, dem edlen Ahn,
Aus Betlehem erlösend wird er nah'n.

O raff' dich auf in frischem Mut;
Es naht dein Licht, leucht' hell in Glut!
Steh' auf und stimm' ein Loblied an,
Sieh' Gottes Glanz verklärend zieht heran!

Nicht beugt dich Schmach, nicht füllt dich Scham,
Nicht seufze noch, betrübt von Gram.
Schutz meines Volkes Arme bei dir finden,
Und neu ersteht die Stadt auf ihren Gründen.

Die dich beraubt, sie sind zur Beute,
Es schwindet deiner Dränger Meute;
Dein Gott in froher Lust dich schaut
Wie sich der Bräutigam freut der Braut.

Du dehnst dich aus nach allen Seiten,
Wirst deines Gottes Ruhm verbreiten,
Durch ihn, der ab von Perez stammt,
Froh jubeln wir und jauchzen insgesamt.

Zieh ein in Frieden du, des Gatten Lust,
Gegrüßt mit Wonne und aus froher Brust,
Im Kreis der frommen Treuen, lieb und traut,
Willkommen Braut, willkommen Braut!

Seine Kabbala hat, wie die seiner Genossen, etwas von der Art der deutschen Mystik. Auch ihnen ist die Seele eine Braut Gottes. Auch sie tragen ihre Verzückungen in die glühenden Liebesseufzer des Hohenliedes hinein und beschreiben die Stufen, auf denen die

Seele zu ihrem himmlischen Bräutigam emporsteige. Diese „Vergottung der Seele“ suchten auch die Kabbalisten von Safed spekulativ zu begründen und theologisch durch das Bibelwort zu erhärten Nur schüchtern und vorsichtig wagt Alkabiz die Observanzen der Kabbala auch in das Gebetritual und in die Halacha einzuführen; seine Nachfolger und Schüler waren in dieser Hinsicht schon mutiger; sie nahmen keinen Anstand, selbständig nach den Lehren der Kabbala zu verfahren, wo die Halacha keine bestimmte Norm festgesetzt hatte. Die meisten dieser kabbalistischen Autoren waren Schüler des hervorragendsten Gesetzeslehrers des sechzehnten Jahrhunderts, des Joseph Karo; sie halten sich darum noch ziemlich frei von den Exzentrizitäten, die die folgende kabbalistische Generation ohne jede Rücksicht auf die Vertreter der Halacha, die sich schließlich zumeist ihrer Herrschaft beugten, ausübte, und gingen auch auf die Ursprünge der spanischen Kabbala zurück. So namentlich der in Aegypten lebende Meïr b. Jecheskel ibn Gabbaï (1531), ein spanischer Exulant, der in seinem großen Werk *Abodath hak-Kodesch* (Der Dienst des Heiligtums) gleichfalls eine Art Einleitung in die Kabbala gab und auch den Kommentar über die zehn Sephiroth jenes Asriël, der als der Lehrer Nachmani's galt, veröffentlichte. Er ist ein geistreicher Schriftsteller, der mit Vorliebe auf die ältere Kabbala zurückgeht, und seine Darstellung entbehrt nicht des klaren Ausdrucks. Leider schwindet aber diese Klarheit namentlich in dem Kabbalistenkreis Safeds immer mehr. Die weitschweifigen künstlichen Deutungen eines Mose Alscheich, der als Heros der Exegese gefeiert wurde, die Erläuterungen zum *Sohar*, der mehr als je studiert wurde, von Abraham und Mose Galante, von denen der erstere auch eine mystische Erklärung der Klagelieder, der letztere Gutachten und Novellen herausgegeben hat, die ethische Schrift des Elia b. Mose de Vidas (1575), *Reschith Chochma* (Anfang der Weisheit), ein Werk, welches trotz der Dunkelheit seiner Darstellung und der mystischen Askese, die es neben tiefsittlichen Ideen predigt, weitberühmt und verbreitet war, alle diese Schriften weisen auf die abwärts gehende Bahn, die die Kabbala nun einmal eingeschlagen und die sie dem Abgrund zuführen mußte.

Der Kabbalistenkreis zu Safed hatte sich bereits zu einem förmlichen Konventikel herausgebildet, der „Hütte des Friedens“, in der an jedem Freitag eine Art Beichte von jedem einzelnen abgelegt wurde. So weit war die Kabbala in ihren Verirrungen von den Lehren des biblischen Judentums bereits abgewichen. Die abgöttische Verehrung ihrer Heroen und Märtyrer artete schon bei deren Lebzeiten zu einem Heiligenkultus aus, der den Ideen des Judentums nicht weniger fremd war. Ihren Gipfel erreichten diese

Verirrungen der Mystik in zwei ihrer kühnsten Adepten, in Isaak Luria und in Chajjim Vital. Mit dem Auftreten dieser beiden Männer tritt die Kabbala erst recht eigentlich in eine neue Phase. Sie wirft die philosophische Hülle ab und wird zur bloßen Wunderlehre, an die sich falsche Messiasse, Himmelserscheinungen, Traumgesichte, böse Geister, Zauberformeln, Verzückungen und Beschwörungen knüpfen.

Isaak Luria (oder eigentlich Isaak Aschkenasi, 1534—1572) stammte aus einer deutschen Familie in Jerusalem ab. Früh schon in die talmudische Literatur durch David ibn Simra eingeführt, strebte er bald über diese hinaus zu den Geheimnissen der Kabbala. Nach sieben in völliger Einsamkeit verlebten Jahren erschloß diese dem phantasievollen Wanderer ihre Pforten, und die Kunde von seinen Wundertaten, von seiner geheimnisvollen Weisheit erfüllte schon nach kurzer Zeit die ganze Welt, obwohl Luria nichts geschrieben und jede Aufforderung, seine Lehre niederzuschreiben, von sich gewiesen hatte. Namentlich der *Sohar*, welcher gegen den heftigen Widerspruch der italienischen Rabbinen nun doch durch den Druck veröffentlicht worden war, führte seine von dem einseitigen Talmudstudium nicht ausgefüllte Phantasie in die Regionen der Mystik, wo sie frei umherschweifen und sich nicht dem Joch des Gesetzes zu unterwerfen brauchte. In einem einsamen Hause am Nilufer lebend, erschien ihm natürlich auch oft in nächtlichen Traumgesichten der Prophet Elia und offenbarte ihm die tiefsten Geheimnisse der Kabbala. Sodann ermunterte er ihn, nach Safed zu ziehen und die neue Offenbarung den Menschen zu verkünden. In Safed sammelte sich selbstverständlich der ganze Kabbalistenkreis und eine Korona gelehriger Schüler um den neuen Propheten, die seinen Lehren mit Gier lauschten und dieselben eifrig weiter verbreiteten. Zu seiner eigentlichen Bedeutung gelangte Luria aber erst durch seinen bedeutendsten Jünger, Chajjim Vital Calabrese (1543—1620), der, aus Italien stammend, vom Talmud zur Alchymie und in richtiger Steigerung zur Kabbala gelangt war. Auf dem Tiberiassee, als er aus der Mirjamquelle getrunken hatte, eröffnete der Meister dem Jünger seine kabbalistischen Geheimnisse, und dieser posaunte sie dann in alle Welt hinaus. In zahlreichen Büchern wurden nun die Theorien der jüngern Kabbala gelehrt und gepredigt. Nach dem Tode Luria's sammelte Vital alle Aufzeichnungen seiner Schüler und gab sie in mehreren Schriften im vollen Zusammenhang. Von diesen ist namentlich die eine, *Ez hach-Chajjim* (Baum des Lebens), ein ausgedehntes Lehrgebäude der Mystik, während ein anderes, *Sepher hag-Gilgulim*, die speziell ausgebildete Lehre von der Seelenwanderung, und ein drittes, *Schibché Rabbi Chajjim Vital* (Das Lob

Rabbi Chajjim Vital's), eine Art Selbstbiographie, ein viertes, *Sepher hal-Likkutim*, gesammelte Kollektaneen aus den Lehren Isaak Luria's enthält. Wieviel von diesen Schriften Luria und wie viel seinem Propheten, der ihn als den Messias pries, angehört, bleibe dahingestellt. Genug, daß Vital nach dem Tode seines Messias ohne Widerspruch verkünden durfte, daß jede sonst etwa dem Isaak Luria zugeschriebene Abhandlung oder Lehre unecht sei. Man hat also das Recht, aus den Sammlungen des den Ruhm des Meisters auch nach dessen Tode weiterverbreitenden Schülers das System der jüngern Kabbala, als deren vornehmster Repräsentant Luria auftritt, und die sich von der eines Mose Cordovero doch stark unterscheidet, zu konstruieren.

Wie es scheint, gründete sich die neue Lehre auf eine nicht offen hervortretende, immerhin aber doch merkliche Opposition gegen den Talmud sowohl wie gegen die ältere Kabbala. Man sehnte sich nach einer neuen Offenbarung, und Isaak Luria erfüllte dieses Sehnen, indem er in den *Sohar* eine Art von System hineinbrachte und in dieses System wiederum so viele Geheimnisse hineinlegte, daß sie die kühnste Phantasie befriedigen und die nüchternste Natur zur Ekstase treiben konnten. Zwar setzte sich dieses System aus den Elementen zusammen, die schon im *Buch der Schöpfung* vorkamen und dann von den spanischen Kabbalisten erweitert wurden; aber es ging doch wieder über diese hinaus und strebte sogar weitere Anschauungen zu gewinnen, indem es die niederen Elemente des maßlos ausgebildeten Buchstaben- und Zahlenspiels in seinen Dienst stellte. Den Mittelpunkt bildete natürlich das unendliche Wesen *(En Soph)*, auf das sich alles bezieht. Die Stufen aber, aus denen sich das Weltgetriebe enthüllt, waren vermehrt. So waren durch Emanation die Stoffschaffung, die Formbildung, die Vereinzelung, die Wandelung, die *Keliphoth*, die Veräußerlichungen, die Schalen, der Urmensch *(Adam Kadmon)*, das lange Gesicht, das kurze Gesicht, die Funken und Gefäße, Säugen und Wachstum, Verbindung und Trennung erstanden. Durch Ueberströmung seien, so heißt es in dieser Lehre, die Gefäße geborsten und ein neues Chaos mit sieben Stufen sei entstanden, aus dem eine frische Schöpfung hervorgegangen. Die Aufgabe der neueren Kabbala bestand nun vornehmlich darin, aus den Veräußerlichungen den Weg zur Vergeistigung, zur Gottesordnung *(Olam hat-Tikkun)* zu zeigen. Dieser Teil des Systems mag als der einzig neue Gedanke desselben gelten. Er knüpft an eine Doppellehre von der Seelenwanderung und Seelenschwängerung an, die den Mittelpunkt der Kabbala Luria's bildete, der das Geheimnis des Ursprungs, der Verwandtschaft und der Verzweigung der Seelen ergründet zu haben glaubte. Mit diesem Geheimnis

öffneten sich ihm durch die vielberufenen Intentionen *(Kawwanoth)* die Pforten des Reichs der Geister, die er bannen und beschwören konnte. Eine Anzahl von selbständigen Geistern bevölkert seine kabbalistische Welt. Alle Elemente, die Tiere, die Lufterscheinungen, die Erdgestaltungen, die Gewächse, die Himmelskörper, sie alle haben ihre vorgesetzten Engel und diese wiederum ihren Heerbann von dienenden Geistern. Als Gegensatz zu den Engeln gibt es aber auch schädliche Geister, Dämonen, Satane, Teufel und Verderber, zu denen auch ein weiblicher Dämon, Lilith, kommt. Luria selbst verkehrte mit den Seelen und Geistern der Helden der Bibel, der Lehrer des Talmuds, vor allem mit Simon b. Jochai als dem Urheber der Kabbala, und erfährt von ihnen die Geheimnisse der Zukunft. Von der Höhe seiner Ideenwelt sah er natürlich auf das Treiben der Erde nur mit Verachtung herab. Es ist bezeichnend, daß die jüngere Kabbala dem Talmudstudium nur geringere Beachtung beilegte. Obenan stand ihr die Bibel, in die sie durch Buchstabenzahlen und Versetzungen der Buchstaben alle ihre Begriffe und Ideen hineinlegte, dann kam die Kabbala, und dann erst — nach ihr — die Mischna und der Talmud, dessen Studium denen abgeraten wurde, welche sich nicht vorher mit der Kabbala beschäftigt hatten.

Es ist erklärlich, daß Luria in jener wundersüchtigen Zeit, wo die Erlösung wieder für das Jahr 1575 verheißen wurde, überall getreuen und begeisterten Anhang gefunden, daß seine Lehre von den Schülern nach allen jüdischen Gemeinden getragen, und daß sie überall williges Gehör fand. Vornehmlich in Polen, wo der Schwerpunkt des talmudischen Geisteslebens nach der spanischen Zeit liegt, und in Italien, wo diese an der christlichen Kabbala Nahrung fand, verbreitete sich die neue Lehre mit Blitzesschnelle. In Italien war ihr der Boden schon vorbereitet durch Kabbalisten wie Baruch von Benevent, Mordechai Dato, den bereits genannten Menachem Asarja Fano, Isaak b. Immanuel de Latas, dessen Rechtsgutachten für die Geschichte jener Zeit eine besonders wertvolle Quelle sind und dessen Approbation den ersten Druck des *Sohar* beförderte, Ahron Berechja di Modena, der ein von kabbalistischen Vorstellungen wimmelndes, sehr verbreitetes Werk über die frommen Pflichten bei Kranken und Toten, *Ma'abar Jabbok*, verfaßte, und andere gleicher Richtung. Die Kabbala der Lurjanischen Schule wurde dort durch Israel Saruk gelehrt und verbreitet, dessen Jünger Abraham (Cohen) Herera ihr durch die neuplatonische Philosophie eine wissenschaftliche Färbung zu geben versuchte. Israel Saruk schrieb einen Kommentar zu dem mystischen Sabbathliede Lurja's und verbreitete dessen Anschauung vom Sabbath, der als der Festtag jenes kabba-

listischen Systems galt, und mit allen erdenklichen mystischen Zutaten, Gebeten und Gebräuchen umgeben wurde. Der Sabbath war die „mystische Braut", der mit Liedern begrüßt und mit Mahlzeiten in der „Abschiedsstunde der Braut" gefeiert wurde. Abraham Herera (1639), ein Nachkomme der Marannen, mußte seine kabbalistisch-philosophischen Schriften, das *Gotteshaus* und die *Himmelspforte (Beth Elohim, Scha'ar hasch-Schamajim)*, durch den Prediger Isaak Aboab in Amsterdam erst ins Hebräische übertragen lassen. Sie haben besonders in der sepharadischen Gemeinde zu Amsterdam eine ungewöhnliche Anziehungskraft und einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

So entbehrte die Kabbala auch der poetischen Anregungen nicht. Freilich reichten diese keineswegs aus, um den unendlichen Schaden, den sie in den Gemeinden Israel's anrichtete, zu ersetzen. Ein zweites Judentum war neben dem talmudischen erstanden, und zwar eines, das im Dienste der Nacht stand, während jenes das Licht des Tages nicht zu scheuen hatte. Alle Mächte der Finsternis schienen erwacht und traten ihre Herrschaft an. Es begann eine trübe Zeit, in der die Wundertaten der Kabbala und die Verzückungen der Askese ihre Orgien feierten, und in der alles höhere Streben den Gewalten der Finsternis geopfert wurde.

* * *

Selbst in die Halacha, deren Vertreter allein fest auf ihrem Plan blieben, als ringsumher die Zeit der Wunder und Geister anbrach, suchte die Kabbala Eingang zu finden. Es ist ihr nicht gelungen, weil der sittliche Ernst, der religiöse Eifer der Talmudisten, selbst wenn sie hier und da zu einer Konzession an die neue Richtung sich bereit finden ließen, schließlich doch fast immer wieder den Weg zur allein gültigen Halacha zurück fanden. Und nur ihrem unermüdlichen Eifer im Dienst des Gesetzes ist es zu danken, daß die kabbalistische Seuche nicht noch größere Verheerungen im Lager Israel's angerichtet hat. Denn wiederum, wie stets an einem Wendepunkt des geistigen Lebens, ersteht in dieser Zeit allgemeiner Verwirrung ein Werk, das bahnbrechend wirkt auf die Entwickelung des talmudischen Judentums und alle seine Satzungen in ein geordnetes Ganzes bringt. Wie die Mischna das Ende der palästinensischen Herrschaft im Judentum bezeichnet, das fortan in Babylon seinen Schwerpunkt findet, wie der Talmud abgeschlossen erscheint, sobald die vorwiegend babylonische Richtung ihren Endpunkt erreicht, wie der Kodex Maimuni's den Höhepunkt des spanisch-arabischen Judentums, und der des Jakob b. Ascher den Sieg der deutsch-französischen Richtung des Talmudismus verkündet, so entsteht nun ein neues Werk, das den ver-

änderten Zeitanschauungen entspricht und von neuem, zum letzten Mal allerdings, das ganze Gebäude der Halacha in ein einheitliches System zwingt. Joseph Karo ist der Mann, der dieses Werk geschaffen. Joseph b. Ephraim Karo (1488—1575) war als ein spanischer Flüchtling nach dem Orient gekommen und hatte eine Fülle talmudischer Gelehrsamkeit mitgebracht, die er durch unausgesetztes Talmudstudium beständig erweiterte. Er war ein Schüler des Jakob Berab, von dem er auch die rabbinische Ordination empfangen hatte, und dessen Stelle er später bekleidete. Als sein größtes Werk erscheint *Das Haus Josephs (Beth Joseph)*, an dem er nahezu 35 Jahre baute. Es ist dies ein Kommentar zu den vier *Turim* des Jakob b. Ascher, in welchen er alle nach der Zerstörung des Tempels gültigen talmudisch-halachischen Entscheidungen mit den dazugehörigen Zusätzen und Kommentaren aller späteren Rabbinen sammelte und die endgültige Halacha feststellte, ein Werk von staunenerregender Gelehrsamkeit und ziemlich kritischer Anordnung. Zweiunddreißig größere und zahlreiche kleinere Werke zählt er selbst in der Vorrede auf, die er für seinen Zweck exzerpiert hatte. Neun Jahre später verfaßte Karo aus diesem umfangreichen Werk einen Auszug, den allgemein bekannten *Schulchan Aruch* (Der bereitete Tisch), „den man in dreißig Tagen durchzulernen vermag". Das Verfahren, nach welchem dies Kompendium angelegt worden, ist die Entscheidung nach Autoritäten. Drei Autoritäten sind ihm vor allem maßgebend: Alfâsi, Maimuni und Ascher b. Jechiël. Stimmen diese drei überein, dann findet eine entgegenstehende Ansicht anderer Talmudlehrer keine Beachtung. Sind diese drei unter sich nicht einig, dann entscheidet die Majorität, die Uebereinstimmung von Zweien. Der *Schulchan Aruch*, der dieselbe Entscheidung befolgt wie die *Turim* Jakob's b. Ascher, hat rasch allgemeine, bis in das vorige Jahrhundert unangefochtene gebliebene Geltung in Israel erlangt. Aber es erscheint doch als eine Verkennung, ihn als das allein für die Juden gültige Gesetzbuch zu bezeichnen, da Karo ja nur die Halacha aus dem Talmud und den ersten Kommentaren auszieht und deren Entscheidungen als maßgebend hinstellt. Die Bedeutung dieses Werks liegt nur darin, daß es der Zersplitterung, die eine Folge der Vertreibungen und Wanderungen, der verschiedenen Schulen und Richtungen war, ein Ende machte und das ganze halachische System der Satzungsgelehrsamkeit in einem Werke vereinte, das man nicht ohne Berechtigung um des architektonischen Aufbaus und der systematischen Anordnung willen über die früheren Sammlungen zu stellen geneigt war.

Es ist bequem, die Arbeit eines solchen Werks gedankenloser Starrheit und Aeußerlichkeit zu zeihen; aber es ist ungerecht, den

einzelnen für die Wirkungen einer abwärtssteigenden Entwickelung verantwortlich zu machen, die aus den historischen Bedingungen erklärt werden muß. Joseph Karo ist nur ein Glied dieser Kette, die sich von den Tagen der ersten spanischen Epigonen um die ganze jüdische Religionsgeschichte schlingt. Aber wenn man sagt, daß das Judentum Karo's nicht die Religion des Sinai sei und daß in ihm nicht der Geist eines Jesaja und Micha wehe, so ist dies wohl zutreffend; doch darf man die ganze Entwickelung des Rabbinismus nicht übersehen, der das Judentum der Bibel als Lehre und höhere Erkenntnis verehrte, daneben aber auch das Judentum des Talmuds als Gesetzübung und Bekenntnis durch die Tat anerkannte; man darf ferner nicht vergessen, daß gerade diese Entwickelung in den trüben Zeiten des Mittelalters durch die Verfolgungen und die Absperrung von dem allgemeinen Kulturstreben wesentlich gefördert wurde. In Karo's Werk hatte diese rabbinische Entwickelung vollen Ausdruck gefunden; mit ihm hatte die talmudische Gesetzeslehre wiederum einen Abschluß erreicht. Darin liegt seine historische Bedeutung. Die entschiedene Anerkennung, die es aber in allen jüdischen Kreisen, im Orient wie in Deutschland und Polen, zu jener Zeit gefunden, mag ihren Grund in dem Umstand haben, daß es den Charakter der religiösen Anschauungen jener Epoche am getreuesten widerspiegelte. Es hielt sich gleich fern von der Philosophie Maimuni's wie von der Kabbala Luria's, und so erlangte es rasch die Herrschaft über die religiöse Praxis des Judentums. Es wurde überall mit Zusätzen vermehrt, durch Superkommentare erweitert, mit Nachweisungen und Ergänzungen ausgestattet; es bildet in der Tat „den Schlußstein eines Jahrtausends".

Karo schrieb außerdem noch einen Kommentar zum *Mischné Thora* Maimunis, in dem er gediegene philosophische Ansichten entwickelt, ferner ein methodologisches Werk über den Talmud, einen Nachtrag zum *Beth Joseph*, zahlreiche Responsen, die später gesammelt herausgegeben wurden, Superkommentare zu Raschi's und Nachmani's Bibelerklärungen, sowie einen Kommentar zur Mischna; die letzten drei Werke sind jedoch ungedruckt geblieben.

Daß eines solchen Mannes Leben von der Sage ausgeschmückt wird, ist leicht begreiflich. Ebenso verständlich ist es, daß die Kabbala ihn in ihre Netze einzufangen wußte. Ob Joseph Karo in seinen Jugendtagen ihren Lockungen widerstanden, erscheint zweifelhaft; dagegen ist es sicher, daß er ihr in seine halachischen Werke keinen Eingang verstattet hat. Nichtsdestoweniger war sie geschäftig am Werk, ihn als ihren treuen Jünger zu verherrlichen. Ein höheres Wesen, der Geist des Mischna, sollte ihm geheime Mitteilungen gemacht, und eine himmlische Stimme in der Nacht des Wochenfestes, für die die Kabbalisten ein eigenes Ritual ausgearbeitet hatten, ihn

wegen seiner talmudischen Studien gepriesen haben. Und schon 75 Jahre nach seinem Tode erschien ein Werk, *Maggid Mescharim* (Der Verkünder der Gerechtigkeit), in welchem Karo selbst jene höheren Offenbarungen kabbalistischer Weisheit in Form eines Bibelkommentars niederlegt, und in dem das Datum stets genau angegeben wird, wann jener Maggid zu ihm gesprochen. Diese Aufzeichnungen wurden später noch erweitert und allgemein als ein Werk Karo's angesehen, der aber doch wohl an dieser Publikation, die die ohnedies reiche pseudepigraphische Literatur der Kabbala noch um eine Fälschung mehr bereicherte, unschuldig ist.

Mit Joseph Karo erscheint die Satzungsgelehrsamkeit nach einer gewissen Richtung abgeschlossen, und das Talmudstudium knüpft naturgemäß in allen späteren Gesetzsammlungen, Erläuterungen und Gutachten an sein Werk an. Aber nicht seine Schüler sind es, die seine Werke fortsetzen und das Haus Joseph's ausbauen. Diese widmen sich vielmehr meist der Kabbala, wie Mose Alscheich, Mose Cordovero u. a. Vielmehr wird sein Werk in Polen, wo das Talmudstudium in jener Zeit die höchste Blüte erreicht hatte, fortgesetzt und erweitert. Im Orient breitet sich dagegen die Kabbala siegreich aus, und die Scharen frommer Pilger, die nach dem heiligen Lande wallfahren, um dort in stiller Beschaulichkeit ihr Leben zu beschließen, sind die treuesten Anhänger dieser Richtung. Für die Literatur selbst erwächst weder aus jenen Pilgerfahrten noch aus dieser Richtung ein gedeihliches Streben. Vielmehr nimmt die Askese, die geistige Verfinsterung immer zu und überträgt sich natürlich auch auf das Schrifttum. Ein einziger dieser Pilger ragt aus dem orientalischen Kabbalistenkreis hervor, Jesaja ha-Levi Horwitz (1622), ein aus Polen stammender Talmudist, der in Palästina das Werk seines Lebens vollendete. Dieses Werk, *Schené Luchoth ha-Berith* (Die zwei Tafeln des Bundes, abgekürzt *Scheloh*), ist in seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen der charakteristische Ausdruck der Zeit und ihres Strebens. Wie Jakob Böhme, sein Zeitgenosse, suchte er Philosophie und Mystik zu vereinen, um durch beide die Religion zu begründen. Phantasie, Empfindung, eigenes Denken, Philosophie und Kabbala treten bei ihm in wundersamen Verbindungen auf. Ein mystisches Dunkel breitet sich über dem Werke aus, das aber oft von Blitzen reiner Erkenntnis durchzuckt wird. Kabbalistische Phantasien im Sinne Luria's weichen oft den Lehren biblischer Moral, den Idealen der Gottesfurcht und Menschenliebe. Diese ist ihm eine Quelle jener; die zehn Gebote, sagt er, fangen an mit dem Worte: „Ich bin der Ewige, dein Gott" und schließen mit dem Worte: „Was deinem Nächsten gehört". Dein Nächster, das ist also „der Fuß, auf dem die ganze Lehre steht". Die Nächstenliebe führt zur Gottesliebe. Das ganze Werk

ist gewissermaßen eine Enzyklopädie der religiösen Ideen des Judentums; es verbreitet sich über alle Zweige der Wissenschaft, zieht mit großer Geistesschärfe die alten halachischen Grundprinzipien und Auslegungen in seinen Kreis, erörtert aber auch die Lehren und Ideen der Philosophie mit Klarheit. Er möchte gar zu gern die Philosophie mit dem Glauben versöhnen, aber ohne namens der Religion irgendwelche Zugeständnisse dem Denken zu machen. In allem aber, was die Sittenlehre betrifft, huldigt Horwitz idealen Anschauungen. Sein Werk gehört nach dieser Richtung hin zu den eigenartigsten Schöpfungen, die der Geist des Judentums hervorgebracht, wie es in der Mystik und den Deutungen der Kabbala den einflußreichsten Zeiterscheinungen der Schule Luria's angereiht werden muß. Auch einen Kommentar zum Gebetbuch, eigentlich eine Ergänzung zu dem Werke seines Vaters, schrieb Horwitz, den wiederum sein Urenkel erst herausgab. Gelehrsamkeit und Frömmigkeit blieben heimisch in dieser Familie, für die Jesaja Horwitz eigentlich sein Werk bestimmt hatte, das aber doch, zumal in jenen Kreisen, wo die wissenschaftlichen Kenntnisse sich noch nicht verbreitet hatten, ein wahres Volksbuch geworden und lange Zeit geblieben ist.

Die drückende Atmosphäre, die über dem Werk des Jesaja Horwitz lagert, ist die Signatur der Zeit, der es in der trüben Lebensanschauung und Mahnung zu peinlicher Askese völlig entsprach. Die Luft war förmlich von den abenteuerlichsten Hoffnungen, Ideen und Plänen geschwängert; die Phantasie der Menschen war auf das Höchste erregt und auf das kommende Wunderbare gespannt. Tausende von Gläubigen sahen von Tag zu Tag der Ankunft des Messias entgegen, der nach den Verheißungen Luria's nun doch kommen sollte, „ob auch das Geschlecht dessen nicht würdig", und diese Hoffnung wuchs immer mehr, je größer die Leiden und die durch dieselben genährte Sehnsucht wurde. Der Aberglaube war bis zum Wahnwitz gesteigert und bahnte so den Weg für einen neuen Messias, der tiefer in die Bewegung eingegriffen hat als alle, die vor ihm erschienen sind und dessen Spuren noch heute nicht ganz aus der Erinnerung verwischt sind. Es war dies Sabbatai Zewi aus Smyrna, eine eigentümlich geartete Erscheinung, eine Mischung von Held und Abenteurer, in demselben Jahr (1626) geboren, da Jesaja Horwitz Jerusalem heimlich verließ. Schon mit zwanzig Jahren trat er als Messias auf und verkündete, daß die Zeit der Erlösung angebrochen sei. Es war dies im Jahr 1648, einem schweren Leidensjahr für die Juden Polens, das überdies schon vom *Sohar* als Erlösungsjahr vorherverkündet worden war. Sabbatai proklamierte sich als den verheißenen Messias, indem er das geheiligte Tetragrammaton aussprach. Zwar sprach das Rabbinat

seiner Vaterstadt, vor allem der durch seine Gutachten und talmudischen Kommentare bekannte Joseph Escapa (1658), den Bann über ihn und seine Anhänger aus. Dies hinderte aber die Bewegung keineswegs, sondern leitete sie nur in ein breiteres Bett. Sabbatai Zewi gewann immer größeren Anhang und zog mit diesen meist jugendlichen Schwärmern durch alle Lande. Unterwegs gesellten sich ihm viele neue Anhänger und Propheten zu, wie Nathan aus Gaza, welcher Sabbatai's Größe überall verkündete, ferner Sabbatai Raphael und viele andere. In Jerusalem machte der seltsame Zug Halt. Dort sollte sich endlich nach wiederholtem Aufschub im Jahre 1666 das neue Heil offenbaren. Indes fand der Messias in Jerusalem an den dortigen Rabbinen entschiedene Gegner, und er zog wieder nach Smyrna, wo die ganze Gemeinde in einen entsetzlichen Taumel von Aufregung und Jubel versetzt ward. Die Verwirrung der Geister muß eine ungeheure gewesen sein; während die einen durch neue Gebetsformeln und die wahnwitzigste Askese sich auf das nahende Messiasreich vorbereiteten, gingen die andern, von der schönen Messiasbraut Sara angeführt, in sinnlichem Freudentaumel der neuen Weltordnung entgegen. Die Vorgänge in Smyrna fanden allenthalben Nachahmung. Durch überschwängliche Berichte, die der Geheimsekretär Sabbatai's, Samuel Primo, nach allen Gemeinden sandte, wurde das Messiasfieber in alle Lande getragen. Ueberall erhoben sich neue Propheten und trieben durch ihre Ekstase die Gläubigen in das Lager des Messias, der endlich auf dem Gipfel seiner Macht als „König der Juden" sich ausgab. Das rabbinische Judentum sah diesem Treiben entweder mit Angst oder mit geheimer Freude zu. Nur wenige energische Männer, wie Jakob Sasportas (1650) in Amsterdam, Joseph Levi in Livorno, wagten es, ihre Stimmen gegen den Unfug zu erheben; sie verhallten ungehört in dem Wirbel der Ereignisse. Ja, die Anhänger Sabbatai's gingen so weit, der neuen Weltordnung *(Olam hat-Tikkun)* schon durch Aufhebung rabbinischer Satzungen vorzugreifen, ohne daß dies selbst bei Frommen Anstoß erregt hätte. Die Erlasse Sabbatai's wurden blasphemisch mit dem Titel gezeichnet: „Ich der Herr, euer Gott, Sabbatai Zewi!"

Als der neue Messias endlich nach Konstantinopel ging, „um den Sultan zu entthronen" und die Zerstreuten Israels in das heilige Land zurückzuführen, wurde er auf Befehl der türkischen Regierung gefangen und in Ketten nach dem Dardanellenschloß Abydos geführt. Der Held entpuppte sich nun als Abenteurer, und die Tragödie wurde zur Farce. Sabbatai spielte eine recht klägliche Rolle. Im „Turm des Sieges", so nannten seine Anhänger das Gefängnis, wuchs aber trotzdem seine Macht. Aus allen Ländern strömten Tausende von Juden herbei, um das Leiden des Messias zu teilen.

Schließlich ließ der Sultan Mohammed IV. ihn vor sich führen und veranlaßte ihn, sich zum Islam zu bekehren. Dies tat Sabbatai Zewi. Und damit war seine Rolle zu Ende gespielt. Zwar behaupteten seine Anhänger, nicht er, sondern sein Trugbild habe die Religion gewechselt. Die Gegenpartei erstarkte aber doch immer mehr und traf ihre Maßregeln gegen den messianischen Schwindel, der erst mit der Verbannung des Mohammed Effendi — so hieß Sabbatai nach seinem Uebertritt — endete. In dem Städtchen Dulcigno in Albanien starb Sabbatai im Jahre 1676. Die Verwirrung aber, die er in den Köpfen angerichtet, hörte mit seinem Tode nicht auf. Sie findet ihren getreuesten Ausdruck in der Zeitliteratur.

Noch ein volles Jahrhundert wogte der Streit zwischen den Parteien über die Messianität Sabbatai's. Suchen wir nach den tieferen Ideen, die dieser Bewegung zugrunde lagen, so finden wir nichts mehr als ein womöglich noch verwässertes Lurianisches System mit mystisch-philosophischer Färbung. Die Weltschöpfung, wie sie die Kabbala lehrt, war eine verdorbene. Die Welt konnte das Ideal nicht verwirklichen, zu dem „der heilige Alte" sie geschaffen; erst durch Sabbatai Zewi, den „heiligen König" *(Malka kaddischa)*, den neuerstandenen „Urmenschen" *(Adam kadmon)* erlangt sie ihre Vollendung und Gott seine wahre Anerkennung. Das „Mysterium Gottes" besteht nun darin, daß der Messias als eins mit Gott dargestellt wird. Diese Immanationslehre ist das einzige neue in dem wüsten System, das in einer Zewi Sabbatai zugeschriebenen Schrift des breitern auseinandergesetzt wird. Doch scheint diese viel eher einem seiner Jünger und Propheten anzugehören, die seine Messianität in der Literatur mit großem Aufwand proklamierten. Neben seinen ersten Propheten Nathan Ghazzati und Sabbatai Raphael, die auch nach Sabbatai's Uebertritt noch an ihrem Glauben festhielten, ist vornehmlich zu nennen Abraham Michael Cardoso, ein phantastischer Vielschreiber, dessen *Boker le-Abraham* (Der Morgen Abraham's) das System des Sabbatianismus in seiner gräulichen Verwirrung enthüllt. Seine Ideen sind von entschieden christologischer Färbung und erheben sich weit über den Gedankengang der jüngeren Lurianischen Kabbala; ja, ein gegen ihn polemisierender Schriftsteller wirft ihm deshalb in einem Spottvers vor, daß er in den Fußstapfen Luthers und Calvins einhergehe! Diese Hinneigung des Sabbatianismus zum Christentum wurde von Nehemia Chajjun (1713) offen gepredigt. In seiner Schrift *Rasa di-Jichuda* (Das Geheimnis der Einheit) lehrte er unumwunden die Dreieinigkeit als Glaubensartikel des Judentums. Drei Wesen *(Parzuphim)* seien in der Gottheit vereint: „der heilige Uralte" oder die Seele aller Seelen, „der heilige König" oder die Verkörperung Gottes, und eine dazu

gehörige weibliche Person, die *Schechina* (der Abglanz Gottes). Ein kecker Schwindler, wie Chajjun es sicher gewesen, wagte er das äußerste: In seine kabbalistischen Gebetlieder verwebte er die Anfangsverse eines frivolen italienischen Liedes von „der schönen Margarethe“ *(la bella Margaritha)*, und keiner der Gläubigen, auch nicht die approbierenden Rabbiner von Venedig, ahnten den Unfug. Als Wanderprediger zog er durch ganz Europa und fand ebensoviele Anhänger wie Gegner. Durch seine Schriften und Predigten stiftete er Unheil in den Gemeinden und streute den Samen der Zwietracht aus. Endlich ist er im Orient verschollen. Im Orient und in Polen lebte die Sekte der Sabbatianer noch lange fort und ihre Geschichte führt bis an die Schwelle der Gegenwart. Jakob Querido, der Bruder der Witwe Sabbatai Zewi's, wurde als der neue Messias ausgegeben und stiftete in der Türkei eine Sekte, während in Polen von anderen eine neue Abzweigung versucht wurde.

Die mystischen Ideen aber, die die jüngere Kabbala in die Welt gesetzt, zogen unangefochten ihres Weges aus dem Orient nach Italien und den slavischen Ländern und machten sich dort die besten und edelsten Geister untertänig. Aus derselben Familie, die der jüdischen Literatur gleichzeitig und später so hervorragende Kräfte zugeführt, suchte sie sich den begabtesten Vorkämpfer aus, Mose Chajjim Luzzatto (1707—1747) aus Padua, einen Dichter von Beruf, der in einer andern Zeit zu vollkommenen Schöpfungen herangereift wäre. Ein wahrhaft tragisches Geschick hat den zarten, leichtempfänglichen, schwärmerischen Jüngling in die Abgründe der Kabbala geführt, aus denen es kein Erretten gab. Luzzatto war ein Schriftsteller von reicher Begabung und ein Dichter voll tiefer Empfindung. Schon in früher Jugend schrieb er eine Poetik, *Leschon Limmudim* (Zunge der Geübten), die er seinem talmudgelehrten Meister Jesaja Bassano widmete und in der er die gründlichste Bekanntschaft mit der klassischen Rhetorik bekundet. Im 17. Lebensjahr dichtete er ein Drama nach biblischem Stoff, *Simson und die Philister*, das nach den vorhandenen Proben von tadellosem Versbau und poetischen Gedanken ist. Drei Jahre später sang er 150 Psalmen nach dem Muster des biblischen Psalters. Seine religiöse Poesie ist der Ausdruck seines innersten Gefühlslebens. Er wendet sich der Bibel zu und sucht ihre Poesie zu erneuern, indem er sein Empfinden ihren Bildern und Gedanken anschmiegt. Auch ein allegorisches Drama, *Migdal Oz* (Turm des Sieges), entstand in jener Zeit, in dessen Stil und Richtung der Einfluß italienischer Muster, vor allem Guarini's und seines *Pastor fido*, nicht zu verkennen ist. In der Periode von Maffei's *Merope* war dieser Einfluß allerdings nicht mehr so hoch anzuschlagen;

jener brachte mehr Natur und Würde in das italienische Drama, Luzzatto steckt aber noch ganz in den Kinderschuhen der spanisch-italienischen Romantik.

Die Krone seiner Schöpfungen ist die dramatische Parabel *La-Jescharim Thehilla* (Preis der Gerechten!). In diesem Drama feiert die hebräische Poesie der Bibel wieder ihre Auferstehung; der Parallelismus zwar ist modernen Formen gewichen, aber der Ton und die Farbe der Sprache sind echt biblisch, von hohem Schwung und tiefer Fülle, voll Anmut und Lieblichkeit. „Alle Würzblumen der biblischen Poesie stehen hier wie auf ein Beet zusammengedrängt; die Sprache ist nicht ein Mosaik mit biblischen Phrasen, sondern ein Email aus den feinsten und zugleich seltensten biblischen Eleganzen. Jede Eigentümlichkeit des historischen Stils ist sorgfältig gemieden, hingegen alles, was dem poetischen Stil ausschließlich eigentümlich ist, findet man hier, wie in einem Idiotikon der poetischen Diktion, zusammengedrängt.“ So viel über den Stil. Ueber den Gehalt des Werkes ist weniger Günstiges zu sagen. Es ist eine dramatisierte Allegorie voll Anmut und frommem Sinn, aber ohne dramatisches Leben, ohne den Reiz der natürlichen Rede und ohne menschliche Charaktere. Der erste Akt handelt von dem Unrecht der Menschen, die den Trug mehr als das Gute schätzen, und schließt mit dem Preis der Einsamkeit und Zuversicht des frommen Weisen. Der zweite Akt schildert die Hoffnungen des Frommen und sein Schicksal, und der dritte enthält das Lob der Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Faden der dramatischen Handlung ist ein schwacher, und die auftretenden Personen sind nicht warmblütige Menschen, sondern blasse Schemen der Phantasie. Trotzdem ist das Werk schon hinsichtlich der poetischen Diktion eine Perle der neuhebräischen Poesie. Unzweifelhaft hätte Luzzatto auf diesem Gebiet noch Bedeutendes geleistet, wäre er nicht von dem Strudel sabbatäischer Mystik in dessen Untiefen hinabgerissen worden. Immer mehr versenkte er sich in die Geheimnisse der Kabbala Lurianischer Richtung; sein schwärmerisches Gemüt erhob sich zu Ahnungen und Träumen von einer göttlichen Sendung, deren Bote er sei, Israel und die Menschheit zu erlösen. In einem zweiten Sohar *(Sohar Thinjana)* legte er die Ideen seiner Kabbala nieder in glühender Phantasie und in einem Stil, der den des alten *Sohar* täuschend nachahmte. Von den Rabbinen deshalb verfolgt, verließ er die Heimat und zog nach langen Irrfahrten in das heilige Land, wo er noch viele kabbalistische Schriften verfaßte, bis er in jungen Jahren von der Pest hinweggerafft wurde, eines der edelsten Opfer jener traurigen kabbalistischen Verirrung, die die Besten jener Zeit ergriffen und die Reinsten verwirrt hat.

Aber die Anregung, die Luzzatto durch sein dichterisches Schaffen gegeben, ging nicht verloren. Als die Hochflut des Sabbatianismus und der Mystik sich verlaufen, begeisterten sich die Jünglinge seines Stammes an diesen poetischen Gebilden, die den Grund zu einer neuen klassischen Poesie mit modernem Kolorit gelegt und dem Reich der orientalischen Romantik ein Ende bereitet haben.

* * *

Als Mose Chajjim Luzzatto, von den italienischen Rabbinen wegen seiner Schrift gegen Jehuda Modena's antikabbalistisches Werk verfolgt, Italien verlassen mußte, ging er nach Amsterdam. Dort hatte das jüdische Leben neue Blüten getrieben, und das holländische Jerusalem war seit dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts ein Mittelpunkt geistigen Lebens, in dem alle Strömungen der Literatur zusammenliefen. Die Einwanderung der Juden in Holland beginnt seltsamerweise erst etwa ein Jahrhundert nach ihrer Vertreibung aus Spanien; es sind die Söhne oder Enkel jener Märtyrer, die unglücklichen Marannen, die die Inquisition aus Spanien vertreibt und die in den befreiten Niederlanden Zuflucht und die väterliche Religion suchen. Dadurch erhielt das jüdische Leben der Gemeinde Amsterdam sein eigentümliches Gepräge: die Romantik des Märtyrertums, den Drang nach Freiheit mit der Sehnsucht nach den alten Traditionen vereint, und eine mit christlichen Elementen erfüllte Bildung. Dies alles vereinigt sich zu einer seltsamen Mischung, aus der die merkwürdigsten Charaktere hervorgehen. Schon in ihren Anfängen gewinnt die portugiesische Gemeinde, welche sich von der deutsch-polnischen streng fernhält, ein nicht gewöhnliches Interesse durch die Romantik ihrer Schicksale und den Eifer, den sie für ihren Glauben an den Tag legt. Der künstlerische Schönheitssinn, der sich in den Niederlanden durch die Verbindung mit Italien und frühen Wohlstand erhalten hatte, weckte mit dem notgedrungenen Kampf für bürgerliche Freiheit den inneren Sinn für das Leben der alten und das Streben der neuen Welt. Das humanistische Studium gewann einen Reiz und eine Bedeutung, welche ihm bald „die Gerechtsame tiefgewurzelter Herkömmlichkeit" zusicherten, und erwuchs im siebzehnten Jahrhundert zu gediegener Reife. Es traten Männer auf, die mit großartiger Kraft als Muster und Lehrer für ganz Europa sich geltend gemacht haben. Diesem reichen Bildungsstreben schlossen sich auch die Juden an; freilich blieben sie zunächst noch an der Oberfläche haften, und ihre Bildung ging mehr in die Breite als in die Tiefe. Aber auch aus ihrer Mitte gingen doch Männer hervor, deren Worten ganz Europa lauschte, und die Lehrer der Menschheit ge-

worden sind. Der Geist der alten klassischen Zeit war noch in ihnen lebendig und trieb neue Blüten. Es ist charakteristisch, daß sich fast alle Marannen nach Holland flüchteten, aus dem Lande der Inquisition in das Land der Freiheit, und daß es gewöhnlich ihr erster Schritt war, öffentlich zum Judentum zurückzukehren. Nur von einem einzigen marannischen Sänger berichtet die spanische Literaturgeschichte, der nicht nach den Niederlanden, sondern nach Rom und Frankreich gezogen und fast verschollen ist. Mose Pinto Delgado (1644) ist sein Name. Er war aus Taviro im südlichen Portugal und hat sein und seines Volkes Leid verewigt. Die Frauengestalten der Bibel, Ruth und Esther, besingt er, und die Klagelieder dichtet er in spanischen Liedern nach. In all' seinen poetischen Schöpfungen weht ein jüdischer Geist, der Geist jener Männer, die einst in Spanien der Poesie eine neue Heimstätte bereitet haben.

Diesen Geist brachten die Marannen auch nach Holland. Schon unter den ersten Ansiedlern finden wir Poeten, die das große Drama ihres Volkes zum Stoff ihrer Gesänge wählen. Das Leid Israels in der Diaspora, die Vertreibung der Juden aus Spanien, die Qualen der Marannen unter der Inquisition, das war die ganze, allerdings wenig abwechselungsreiche, aber darum doch nicht minder tragische Stoffwelt dieser Dichter. Jakob Israel Belmonte schilderte als neuer Hiob die Leiden seines Volkes und die Verfolgungen der Inquisition in spanischen Oktaven. Allein in der Rückkehr zu Gott und seinem Gesetz sieht er Israels Rettung und zukünftiges Heil. Belmonte, dessen Familie später zu den ersten der sepharadischen Kolonie gehörte, begründete mit Rëuel Jeschurun (Paul de Pina) und Joseph Israel Pereira die Gemeinde, ein Gotteshaus und einen Gottesacker. Auch Rëuel Jeschurun war ein Dichter, ebenso wie sein Verwandter David Jeschurun, den der entsetzliche Opfertod, welchen der zum Judentum zurückgekehrte Franziskanermönch Diego de la Asumção erlitten, zu einer flammenden Nänie begeisterte. Von Rëuel Jeschurun wurde ein Dialog, *Die sieben Berge*, in der Synagoge von jungen Marannen aufgeführt. Und neben die Synagoge stellten die Ankömmlinge, altem Geiste treu, das Lehrhaus *(Beth ham-Midrasch)*. Mit ihnen kamen aus dem Orient und aus Afrika Rabbiner und Schriftgelehrte, die die zum Judentum Zurückkehrenden in die Wissenschaft desselben einführten. Als die ersten werden Jehuda Vega, Joseph Pardo, Isaak Ussiël, David Pardo, David Abenatar Melo, Saul Levi Mortera und Isaak Aboab genannt. Joseph Pardo, der den Geist seiner noch in katholischen Anschauungen aufgewachsenen Gemeinde wohl erkannte, verfaßte ein Religionsbuch in spanischer Sprache, welches diesen Anschauungen sogar noch Rechnung trägt. David Pardo

übersetzte die Ethik des Bachja b. Pakuda (Buch von den Herzenspflichten) ins Spanische, um die Neugewonnenen im Glauben zu stärken. Jehuda Vega, der später nach Konstantinopel übersiedelte, schrieb ein historisches Werk, von dem sich jedoch nur unsichere Kunde erhalten, und das die Geschichte Israels von der Zerstörung des Tempels bis auf seine Zeit erzählt haben soll. Isaak Ussiël, der in Amsterdam eine Akademie errichtet hatte, war als Schriftsteller wie als Prediger bekannt und tat sich auch als grammatischer Schriftsteller hervor. Saul Levi Mortera (1660) gab eine Sammlung von Predigten heraus, *Gib'ath Scha'ul* (Der Hügel Saul's), die von philosophischer Bildung Zeugnis ablegen, ohne jedoch tiefere Gedanken zu enthalten. Auch sonst schrieb dieser bedeutende Talmudist mancherlei über die Unsterblichkeit der Seele, über die Wahrheiten des Judentums als Abwehr gegen feindliche Angriffe; aber nichts, was er geschaffen, überragt das Mittelmaß der allgemeinen Zeitbildung. Auch sein Genosse im Amsterdamer Rabbinatskollegium, Isaak Aboab da Fonseca (1606—1693), war nicht bedeutender. Zwar als Prediger scheint er durch rhetorische Kraft seine Kollegen überragt zu haben. Dagegen steht er an wissenschaftlichem Gehalt womöglich unter ihnen. Eine spanische Paraphrase des Pentateuchs, ein heroisches Gedicht, das den Triumph des mosaischen Gesetzes feiert, zahlreiche Reden, die er während einer siebenzigjährigen Amtstätigkeit gehalten, sind die Werke Isaak Aboab's. Auch er stand auf der Höhe der philosophischen Zeitbildung; nichtsdestoweniger fand er es für angemessen, durch die Uebersetzung zweier Werke des bereits erwähnten Abraham Herera, der in Amsterdam zum Judentum übertrat, den Geist der Kabbala auch in diese junge und aufstrebende Gemeinde zu verpflanzen.

Einflußreicher als alle Vorgenannten, wenn auch nicht bedeutender, war der dritte im Amsterdamer Rabbinatskollegium neben Mortera und Aboab, nämlich Manasse b. Israel (1604—1657) aus Lissabon, ein Mann von großen Kenntnissen und praktischer Einsicht, die er im Dienste seiner Glaubensgenossen auch oft zu verwerten wußte. Seine wissenschaftliche Bedeutung dagegen ist keine wesentliche. Zahlreiche Schriften, die er verfaßt, stellen ihn als einen geschickten Kompilator, als einen merkwürdigen Vielwisser dar, der viele Sprachen beherrschte und in allen sich gleich gut auszudrücken wußte, dem aber jeder originelle Gedanke und vor allem jede tiefere wissenschaftliche Einsicht fehlte, die ihn über den Aberglauben der Zeit hätte hinwegheben müssen. Sehr treffend charakterisiert ein protestantischer Reisender, der ihn und Aboab kennen gelernt, das Verhältnis dieser beiden folgendermaßen: „Aboab scit quae dicit, Manasse dicit quae scit" (Aboab weiß, was er sagt,

Manasse sagt, was er weiß). Noch treffender zeichnet sich Manasse selbst, indem er von sich sagt: „Ich erfreue mich einer mittelmäßigen Anlage, allerdings einer glücklichen, der Geschicklichkeit, mit einer gewissen Ordnung die Gegenstände beschreiben zu können, welche der Wille ihr entgegenbringt.“ So wird man es begreiflich finden, daß Manasse nicht nur nicht fruchtbar auf die geistige Entwickelung des Judentums eingewirkt, sondern daß er nicht einmal den Strom des Wahnglaubens in seinem Lauf zu hemmen versuchte und sich selbst von demselben willig leiten ließ. Es ist keine Frage: hätte Manasse länger gelebt, so würde man ihn unter der später auftauchenden Sekte der Sabbatianer eine hervorragende Rolle haben spielen sehen. Ein Urenkel Abravanel's hatte, er sich diesen als Muster für seine literarischen Arbeiten erwählt, deren Titel allein schon einen Katalog füllen, von denen aber keine über ein gewisses Mittelmaß der geistigen Kraft hinausreicht. Wie Abravanel schrieb auch er zuerst, abgesehen von einer kleinen Jugendarbeit, einen Kommentar zur Bibel, in dem er die einander scheinbar widersprechenden Schriftstellen in Einklang zu bringen suchte. Auch sein *Conciliador* wirft Fragen auf und sucht sie zu beantworten. Aber während Abravanel zumeist aus eigenem Nachdenken die Widersprüche löst, begnügt sich Manasse, die Antwort aus dem Riesenspeicher seiner philologischen Gelehrsamkeit heraufzuholen. Er zitiert Euripides und Vergil neben Midrasch und Sohar, Duns Scotus und Albertus Magnus neben Gabirol und Nachmani, Paulus de Burgos und Nikolaus de Lyra neben Isaak Luria und Mose Cordovero, die frommen Kabbalisten, denen er unbedingte Heerfolge leistet, obwohl er sich mit Vorliebe „Theolog, Philosoph und Doktor der Physik“ nannte und obwohl er mit den freisinnigsten und berühmtesten christlichen Zeitgenossen vertrauten Umgang pflegte. Seine vorwiegend kompilatorische Tätigkeit erstreckte sich natürlich über die verschiedensten Literaturgebiete, vor allem über das theologisch-philosophische Gebiet und die großen Streitfragen der Zeit über Unsterblichkeit und Auferstehung. Manasse verfaßte mehrere Schriften über dieses und verwandte Themata, von denen die erste, *Zeror hach-Chajjim* (Bündel des Lebens, *De termino vitae*) in lateinischer, die zweite und dritte, *De la resurreccion de los muertes* (Von der Auferstehung der Toten) und *De la fragilidad humana* (Von der menschlichen Schwäche), in spanischer Sprache geschrieben sind. In diesen Arbeiten, die wohl zunächst für christliche Leser berechnet waren, mußte Manasse sich noch Beschränkungen auferlegen. Um so freier ließ er in dem hebräischen Werke: *Nischmath Chajjim* (Haus des Lebens) seinen kabbalistischen Neigungen die Zügel schießen. Auf demselben Standpunkt steht auch die Schrift über die Ritualgesetze, *Tesaoro dos Dinim*, deren

letzter Teil „den sehr edlen und gelehrten Damen der portugiesischen Nation“ gewidmet ist. Von den dichterischen und historischen Leistungen Manasse's ist gleichfalls nichts besonders Rühmendes zu sagen. Seine spanische Uebersetzung des Phokylideischen Gedichts entspricht den philologischen Neigungen der Zeit; seine „heroische Historie“ scheint nicht vollendet worden zu sein. Es fehlte ihm der kritische Sinn und das Verständnis für historische Entwickelung. Das ersieht man schon aus den noch vorhandenen geschichtlichen Arbeiten, von denen eine, *Esperança de Israel* (Die Hoffnung Israels) auf Grund der Berichte des Antonio de Montesinos (1647) die zehn verlorenen Stämme in den Urwäldern Amerikas sucht, während eine andere, *Die Rettung der Juden*, alle gegen diese erhobenen Vorwürfe in geschickter Weise widerlegt. Diese ist auch die bekannteste und erfolgreichste von Manasse's Schriften, dessen praktische Tüchtigkeit seine literarische weit überragte, und dessen persönlicher Einfluß zur Zeit ein sehr großer gewesen ist. Sie wurde auf Mose Mendelssohn's Veranlassung ins Deutsche übersetzt. Es ist interessant zu beobachten, welches Ansehen Manasse in den Kreisen seiner christlichen Zeitgenossen genießt. Mit gerechtem Stolz darf er von sich sagen: „Ich habe mit verschiedenen großen, mit den weisesten und erhabensten Männern in Europa Freundschaft gepflogen.“ Caspar Barläus, der „Vergil seiner Zeit“, hat ihn in wohlgesetzten lateinischen Strophen besungen, Gerhard Vossius war sein intimer Freund, und dessen Sohn Dionysius Vossius übersetzte unter seiner Anleitung Stücke aus Maimuni und dem *Conciliador*, während sein zweiter Sohn Isaak Vossius als Kammerherr der Königin Christine von Schweden ihm große Dienste leistete. Hugo Grotius stand mit Manasse in lebhafter Korrespondenz, der Skeptiker Huet zollte ihm hohe Anerkennung, mehrere berühmte Theologen wie Sobierre, Felgenhauer, Frankenberg, Mochinger u. a. gaben sich die redlichste Mühe, seine Meinung über die christliche Religion zu ergründen; selbst ein Rembrand war nicht zu stolz, Manasse's, dem Isaak Vossius gewidmetes Werkchen *Eben jekara* (*Piedra gloriosa*, Der kostbare Stein), eine Deutung der Visionen David's, mit vier berühmt gewordenen Radierungen zu schmücken und den jüdischen Freund zu porträtieren. Der Eifer, den Manasse für die Aufnahme der Juden in England an den Tag legte, seine Adresse an Cromwell, seine Korrespondenz mit der Königin Christine von Schweden, um den Juden die skandinavischen Länder zu erschließen, dies alles, und dazu noch seine Bemühungen um die hebräische Literatur durch Veranstaltung von Neudrucken älterer Werke, welche bisher der Zensur wegen in verstümmelter Gestalt hatten erscheinen müssen, und nun von ihm im Original wieder herausgegeben wurden, und durch Herausgabe

einer spanischen Bibelübersetzung, endlich seine begeisterten und begeisternden Predigten, deren er an 500 hinterlassen hat, dies alles sichert Manasse b. Israel trotz seiner geringen literarischen Bedeutung eine ansehnliche Stellung in der jüdischen Kulturgeschichte zu.

Der Einfluß und die Tätigkeit solcher Männer hob natürlich die jüdische Gemeinde zu Amsterdam in den Augen der christlichen Zeitgenossen. Sie wurde bald durch Zahl, Reichtum und Bildung die erste Gemeinde Europas, und reiches geistiges Leben erblühte in ihrer Mitte. Es ist merkwürdig, daß dieses weniger von wissenschaftlichen Impulsen belebt war, sondern vielmehr nach der schönwissenschaftlichen Richtung hin gravitierte. Auch die Leistungen der Amsterdamer Typographie überholten bald alle andern Buchdrucke. Venedig, der Orient und Polen konnten die Konkurrenz mit Amsterdamer Druckern wie Immanuel Benveniste, Uri Phöbus b. Ahron, Joseph und Immanuel Athias u. a. nicht mehr aushalten. Aus ihren Offizinen gingen zahlreiche wissenschaftliche Werke der ältern rabbinischen Literatur hervor, die das Talmudstudium in anderen Ländern förderten, ohne daß sie jedoch vermocht hätten, dieses in der eigenen Heimat zur Blüte zu bringen. Eher noch gediehen dort, und in dem durch eine sepharadische Kolonie von Amsterdam beeinflußten Hamburg, grammatische und exegetische Studien. Eine Anzahl hervorragender Gelehrter knüpfte die Verbindung zwischen beiden Gemeinden fest; vor allem der philosophisch gebildete Arzt Benjamin Musaphia (1605—1675, auch Dionysius genannt), ein Philolog, der Nathan b. Jechiël's *Aruch* mit dankenswerten Zusätzen in kurzer und verständlicher Ausdrucksweise bereicherte, in denen er das Lateinische und Griechische, sowie die Naturwissenschaften zur Vergleichung mit heranzog, der außer medizinischen und physikalischen Schriften, Rechtsgutachten und Briefen noch ein interessantes Büchlein, *Sepher Rab* (Großes Andenken), verfaßte, das in sechs kunstvoll gearbeiteten Hymnen, deren Stoff die Schöpfungsgeschichte bildet, den gesamten Wurzelschatz der hebräischen Sprache zusammenfaßt, ohne auch nur ein einziges Wort zu wiederholen. Das Werk ist künstlich nach Art der indischen *Koscha's* oder der koptischen Wörterbücher, die den Wortschatz ihrer Sprache in zusammenhängender Weise einandergereiht darstellen, angelegt und durchgeführt. So z. B. beginnt seine Schilderung des dritten Tagewerks in folgender Weise: „Am dritten war es, wo du zusammenrafftest und zusammenzogst und zusammenfaßtest, versammeltest, massenhaft verbandest, aneinanderfügtest, zusammenfülltest, aufeinanderhäuftest, zusammenballtest, zusammenführtest und einpferchtest die Sammlung tosender Wassertiefen. Sie scharten sich, mengten und fügten sich zusammen. Du offenbartest, rissest empor, entschältest, erfülltest, entblößtest,

entkleidetest und entwirrtest das Trockene und siehe da, es erstand, ausgesickert, hart, fest und ausgedörrt mit seinen Trocknissen und Dürren." Ein angesehener Arzt, in Hamburg wie in Amsterdam und philosophisch gebildet, wagte er wohl hie und da der Tradition gegenüber schüchterne Bedenken, nahm aber doch keinen Anstand, an Sabbatai Zewi eine besondere Huldigungsadresse zu richten und sich dem kabbalistischen Heerbann anzuschließen. Freilich mußte er sich später trotz seiner eifrigen Tätigkeit doch Angriffe auf sein talmudisches Wissen von den Amsterdamer Rabbinen gefallen lassen. Vielleicht um diese zu entkräften, schrieb er talmudische Kommentare und Rechtsgutachten, während er in der ersten Hälfte seines Lebens arzneiwissenschaftliche und philologische Studien getrieben und publiziert hatte.

Auch David Cohen de Lara (1638), dessen talmudisches Lexikon zu den selbständigsten Schöpfungen der hebräischen Lexikographie gehört, ist von mystischen Anwandlungen nicht frei. Er übersetzt einzelne Traktate des bekannten ethisch-kabbalistischen Werkes von Elia di Vidas, *Reschith Chochma*, unter dem Titel *Tratado del temor divino* in das Spanische und wird dafür von dem „Hamburger Camoëns", Joseph Frances, in überschwänglichen Hymnen besungen. Auch die Ethik Maimuni's ist von ihm übertragen worden. Das Wichtigste sind jedoch zwei lexikographische Arbeiten, von denen die erste, *Ir David* (Die Davidsstadt), ein Lexikon der in den rabbinischen Schriften vorkommenden Fremdwörter, verbreitet und bekannt ist, während die zweite, *Kether Kehunna* (Die Krone des Priestertums), an der er vierzig Jahre gearbeitet, ohne diese weiter als bis zu dem Buchstaben Resch führen zu können, eine bibliographische Seltenheit geworden ist. Sie steht nach dem Urteil der philologischen Kritik weit über den Arbeiten unmittelbarer Vorgänger und Zeitgenossen, auch Musaphia's, von dem sich David Cohen de Lara noch durch seinen männlichen Freimut und durch seine kühnen Ansichten vorteilhaft unterscheidet. In diesem Werke führt er griechische, lateinische und spanische Wörter zur Sprachvergleichung mit an, zitiert er die Klassiker und die Kirchenväter, sowie die christlichen Gelehrten seiner Zeit, denen er das Werk zueignet. Kritik des Textes und etymologische Erklärung der Schlagwörter betrachtet er als seine Hauptaufgabe, die er auch in anderen, zum großen Teil nicht mehr vorhandenen philologischen Arbeiten und Uebersetzungen zur Anwendung bringt. Seine noch nicht genügend anerkannte Bedeutung beruht in der Tatsache, daß er zuerst die neue kritische Methode der großen holländischen Philologen auf die rabbinischen Studien übertragen hat. So können seine Schriften auch heute noch als wertvolle Hilfsmittel für das Studium der rabbinischen

Schriften benutzt werden, wenn sie erst einmal der unverdienten Vergessenheit entzogen sind.

Ein Senkreis der holländisch-marannischen Bildung wurde auch nach London verpflanzt, dessen jüdische Gemeinde zum größten Teil wohl ebenfalls aus spanischen Exulanten bestand. Sie wählte daher ihre Rabbiner mit Vorliebe aus dem Amsterdamer Gelehrtenkreis. Der erste derselben war der durch seine talmudische Gelehrsamkeit und energische Bekämpfung des sabbatianischen Schwindels bekannte Jakob Sasportas (1650); dann folgten Jakob Abendana (1695), gleichfalls ein berühmter Amsterdamer Gelehrter, Salomo Ayllon, der sich dem Sabbatianismus zuneigte, und David Neto (oder Nieto) 1654—1728). Neto hatte ein umfassendes Wissen und wußte dieses im Dienste seiner Glaubensgenossen geschickt zu verwerten. Er schrieb polemische und apologetische Reden in spanischer, ein merkwürdiges Werk über die historische Bedeutung des Passahfestes *(Pascalogia)* in italienischer und sein religionsphilosophisches Hauptwerk, *Matté Dan* (Der Stab Dan's), in hebräischer Sprache. Dieses Buch, daß er selbst einen „zweiten Kusari" nannte, weil es dem klassischen Werk des Jehuda ha-Levi im Dialog nachgebildet ist, richtet sich hauptsächlich gegen den Karäismus, indem es nachzuweisen sucht, daß die Tradition schon zur Zeit der Bibel existiert habe, also nicht ersonnen sein könne, daß die Lehrer des Talmuds keineswegs irgend welchen Widerspruch gegen das schriftliche Gesetz gewagt hätten, daß diese ferner in allen Wissenschaften heimisch gewesen seien. Den Abschluß des Werkes bildet ein Kapitel über den jüdischen Kalender, in dem Neto gegen Kopernikus zugunsten des ptolemäischen Systems und gegen die Cartesianische Philosophie polemisiert. Neto huldigte einer andern philosophischen Richtung, die aber der religionsphilosophischen Richtung der Synagoge nicht minder widersprach, und deren Bekenntnis ihn später seines angeblichen Spinozismus wegen noch in arge Verlegenheiten gebracht hat. Von historischem Wert sind seine Mitteilungen über die Inquisition in Portugal, die er spanisch schrieb und die für die Geschichte jenes entsetzlichen Instituts später als historische Quelle galten. David Neto war ein gebildeter, sprachkundiger Mann, dem es nicht an Geist fehlte. Wenn er trotzdem eine durchgreifende Wirksamkeit nicht auszuüben vermochte, so lag dies doch wohl an der Zeit, die derartigen Bestrebungen nicht günstig war, und an dem Mangel einheitlicher Zusammenfassung seiner Studien und Arbeiten auf so vielen und verschiedenen Gebieten des Wissens.

Von der Wanderung durch die Kolonien in die Muttergemeinde zurückkehrend, sehen wir dort ein überaus reges geistiges Leben

sich entfalten, das allerdings ohne größern Einfluß auf die Fortentwickelung des allgemeinen jüdischen Kulturlebens blieb, ja das selbst tiefere Geister in der Heimat nicht anziehen konnte. Ein eigentümliches Gemisch von Romantik und Mystik, von spanischer Grandezza und talmudischer Strenggläubigkeit bildete den Grundzug des Gemeindelebens, das zudem von einem Fanatismus erfüllt war, der nur aus den persönlichen Verhältnissen der meisten Mitglieder dieser Gemeinde, die nur mit Not den Kerkern und Scheiterhaufen der Inquisition entgangen waren, zu erklären ist. Gerade dieser Fanatismus entfremdete ihnen aber einzelne freie und unabhängige Geister, die berufen gewesen wären, eine grundlegende Entwickelung des jüdischen Geisteslebens anzubahnen. „Da waren Familien ausgewandert, die seit mehr als einem Jahrhundert in der Reihenfolge mehrerer Geschlechter nicht bloß äußerlich im Christentum lebten, sondern auch in demselben erzogen waren, über sich selbst wachten, wie sie bewacht wurden, sorgfältig jede Abweichung zu meiden, bei denen die Tradition des Judentums immer mehr erblichen, die freilich noch gereizt durch die Bedrückung, Haß gegen das Erheuchelte in sich nährten, um so inniger und sehnsüchtiger sich an einzelne Anschauungen und Uebungen klammerten, eifrig in der hebräischen Bibel forschten, um da den Unterschied des alten Glaubens von dem neuen in ihrem Bewußtsein zu schärfen. Wenn sie in das freie Land kamen, da wehte sie ein erquickender Atem an, sie gingen in das Judentum ein, wie sie es nun einmal vorfanden, mochte ihnen auch vieles unbekannt sein oder fremdartig erscheinen. Waren alle damit befriedigt, verwundete nicht ein neuer Stachel ihre Seele, die Wahrnehmung von der ganz andern Wirklichkeit, als die Erwartung ihre Brust erfüllt hatte?“ Wohl die meisten erstickten ihr ideales Sehnen; sie blieben an der Oberfläche der Erscheinungen haften, begnügten sich mit dem Vorhandenen und suchten dieses poetisch aufzuputzen; einen ganzen Schwarm solcher marannischer Schöngeister werden wir noch kennen lernen. Andere duldeten still und verbluteten an diesem tiefen Zwiespalt der Seele. Nur von zwei freien Geistern weiß die Geschichte zu erzählen, die unmutig an ihren Ketten rüttelten und die aber auch, nachdem sie sich aus denselben befreit hatten, der Synagoge verloren gingen. Der eine von ihnen war Uriel da Costa, der andere aber Baruch Spinoza.

Uriel da Costa aus Oporto (ca. 1591—1640) ist mehr durch das sein Leben und Leiden ausschmückende Drama eines neuern deutschen Dichters als durch seine Schöpfungen bekannt. Er stammte aus einer streng katholischen Marannenfamilie, trat schon in jungen Jahren, voll heißer Sehnsucht nach dem reinen Glauben, zum Judentum über, wurde aber auch da bald ernüchtert,

als er den kabbalistischen Aberglauben einer- und den starren Buchstabenglauben andererseits kennen lernte. Er ward mit dem Bann bedroht und trat nun in offenem Kampf gegen die Lehrer der Synagoge auf. Er wollte eine Schrift gegen die „Pharisäer", ja, gegen das rabbinische Judentum überhaupt, schreiben. Da kam ihm ein jüdischer Arzt in Amsterdam, Samuel de Silva, zuvor, der (1623) eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele in portugiesischer Sprache veröffentlichte, „um die Unwissenheit eines gewissen Gegners zu widerlegen, der im Wahnsinn viele Irrtümer behauptet". Eine solche Widerlegung mußte da Costa nun noch mehr reizen. Er beeilte sich daher, seine lang vorbereitete Schrift *Examen dos tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley* (Prüfung der pharisäischen Traditionen, verglichen mit dem Gesetz) gleichfalls in portugiesischer Sprache herauszugeben. Hatte ihn de Silva „blind und unfähig" gescholten, so nannte er ihn dafür „einen Verleumder". Nun wurde er in den Bann gelegt, der fünfzehn Jahre schwer auf ihm lastete; wiederholt sprach er seine Bekehrung aus, wiederholt wurde der Bann erneuert, bis er, mit sich selbst und mit seinen Zeitgenossen zerfallen, sich selbst den Tod gab. Als ein Denkmal seines allerdings durch Verfolgungen des Fanatismus zerstörten Lebens hinterließ er eine Art von Autobiographie, *Exemplar humanae vitae* (Ein Beispiel des menschlichen Lebens), in der er seinem Haß gegen die Rabbinen glühendsten Ausdruck gab. Dieser leidenschaftliche Haß verleitete ihn aber natürlich zu ungerechten Beschuldigungen; so ist weder sein Leben noch sein Schaffen bedeutend genug, um die Glorie des Märtyrertums zu verdienen. Da Costa ist nur interessant als ein Kämpfer jener Zeit, in der die Gefangenen an ihren Ketten zu rütteln wagten. Während er in der Synagoge zu Amsterdam sich von Geißelhieben durchpeitschen lassen und dann auf die Schwelle des Gotteshauses hinlegen mußte, damit alle Anwesenden über ihn hinwegschreiten konnten, predigte und lehrte in Venedig ein Gesinnungsgenosse von ihm, der nur seine Ueberzeugungen besser zu verhüllen wuße, dasselbe rabbinische Judentum, das er heimlich angriff und verspottete — Leon de Modena. So war jene Zeit des Uebergangs zu einer neuen Weltanschauung beschaffen, deren erhabene Gedanken nur Einer in seiner Seele trug, Spinoza.

* * *

Baruch Spinoza oder Spinosa (1632—1677) stammte aus einer angesehenen Familie, die sich vor den Verfolgungen der Inquisition aus Spanien nach den Niederlanden geflüchtet hatte. In Amsterdam besuchte er das Lehrhaus des bereits genannten Rabbiners Saul Mortera, wo er mit mehreren anderen gleichfalls bereits erwähnten

Zeitgenossen, wie Mose Sakkuto, u. a., dem rabbinischen Studium oblag. Wahrscheinlich wurde er auch dort in das Studium der jüdischen Religionsphilosophie eingeführt, durch das er die Werke und Lehrmeinungen von Maimuni, Levi b. Gerson, Chisdai Crescas, aber auch die Anschauungen der Kabbala kennen lernte. Doch bald wurden seinem großen Geiste die Hallen des Lehrhauses zu eng. Schon als ein Vierundzwanzigjähriger wurde er „schrecklicher Irrtümer" wegen aus der jüdischen Gemeinschaft ausgestoßen und durch den großen Synagogenbann verflucht. Spinoza blieb fortan ein einsamer Denker, der sich keiner religiösen Gemeinschaft anschloß. Dem Judentum, dessen offizielle Vertreter ihn wenig liebevoll behandelt hatten, stand er fortan kalt und abweisend gegenüber, was ihn jedoch nicht hinderte, dessen bedeutsamste Schöpfungen bei dem Aufbau seines Systems zu Rate zu ziehen.

Spinoza ist, wie wenige andere, ein origineller Denker. Wenn man es trotzdem — und nicht ohne Erfolg — versucht hat, den Quellen seines Systems nachzuforschen, und wenn man auf diesem Wege auch zu dem jüdischen Religionsphilosophen, ja sogar zu den Kabbalisten des Mittelalters gelangt ist, so raubt dies nur wenig oder auch gar nichts von der Originalität seines Systems, das ja nicht fertig in die Welt gesprungen, sondern als das Resultat eines vergleichenden und abwägenden Denkprozesses allmählich entstanden ist.

Es ist bereits gesagt worden, daß Spinoza schon in seiner Jugend die religionsphilosophischen Schriften von Maimuni, Levi b. Gerson, Chisdai Crescas und die exegetischen Werke von Abraham ibn Esra, Raschi, Kimchi, ja sogar auch die kabbalistischen Abhandlungen von Abraham Herera u. a. kannte. Und es ist nachgewiesen worden, daß einzelne dieser Werke mehr oder minder bedeutenden Einfluß auf das Werden und Keimen, wie auf den Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung geübt haben. Man darf wohl annehmen, daß Spinoza in jungen Jahren im Unmut über die Verfolgungen der Rabbinen von Amsterdam alles, was nur irgendwie mit dem Judentum zusammenhing, von sich gewiesen, und sich mit dem rationalistischen Denken des Cartesius befreundet hat. Und es ist mehr als eine geistreiche Vermutung, wenn man dann weiter das Heraustreten Spinoza's aus dem cartesianischen Gedankenkreis an ein berühmtes Wort dieses Philosophen von den drei Wundern, der Schöpfung aus Nichts, der Freiheit des menschlichen Willens und dem Gottmenschen, angeknüpft hat, die diesem als gegebene Tatsachen erschienen, welche von der Spekulation nicht zu begreifen, sondern in ihrer vollen Wirklichkeit anzuerkennen seien.

Von hier aus war der Rückweg zu dem hebräischen Denken ein gebahnter. Denn diesen Denkern erschienen selbst auch die

beiden ersten Wunder nur als Momente, die philosophisch zu ergründen seien. Und so zeigen sich schon in seinen ersten philosophischen Abhandlungen Spuren jener philosophischen Auffassung des Gottesbegriffes, wie ihn das Judentum gelehrt hat, und jener Fortentwickelung des Gottesgedankens, wie ihn die Kabbala aus neuplatonischen Elementen herausgebildet hat. Wenn Spinoza Gott als das vollkommenste Wesen definierte, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden können, deren jede in ihrer Art wieder vollkommen unendlich sei, so ist es unschwer, hierin die Keime der jüdischen Theosophie zu erkennen. Noch fester wurzelt Spinoza in den Anschauungen dieser Religionsphilosophie in seinen späteren Werken. Sein *Tractatus theologico-politicus* ist eine Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft, in den philosophischen Partien von Maimuni, in den exegetischen von Ibn Esra beeinflußt. Maimuni's Einfluß verraten die Anschauungen über Prophetie und Wunder, an Ibn Esra lehnen sich die bibelkritischen Untersuchungen an, nach denen man Spinoza als „Vater der biblischen Kritik" gefeiert hat. Natürlich geht er aber in den Konsequenzen seines Denkens weit über die Ansichten jener gläubigen Denker hinaus, die eine friedliche Lösung und Ausgleichung der philosophischen Probleme anstrebten, indes er der Befreiung der Wissenschaft von den Fesseln der Theologie begeistert das Wort redete. Am stärksten treten diese Einflüsse in der „Ethik" Spinoza's hervor. Hatte schon sein philosophischer Grundgedanke, daß Gott Alles und Alles in Gott, daß Denken und Ausdehnung seine beiden Attribute seien, deutliche Anklänge an die Neuplatonik Salomo Gabirol's sowie an die mystische Philosophie der Kabbala und ihre Emanationslehre, an den „Unendlichen" *(En Soph)* und an das „Geheimnis der Selbstbeschränkung Gottes" *(Sod haz-Zimzum)* einerseits, sowie an ähnliche Ausführungen von Crescas andererseits verraten, so erkennt man in seiner Definition der Substanz — da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muß sie Ursache ihrer selbst sein, d. h. es gehört die Existenz zu ihrer Natur (ad naturam substantiae pertinet existere) — den Einfluß Abraham Herera's, der die Substanz, wahrscheinlich nach älteren Quellen, aber fast genau mit denselben Worten erklärt, ebenso wie er auch den Satz aufstellt, daß es nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut geben könne, der wiederum als einer der wichtigsten Lehrsätze Spinoza's gilt.

Als die wesentlichste Einwirkung der jüdischen Religonsphilosophie kann aber wohl die Idee von der „intellektuellen Liebe Gottes" gelten, die bei Spinoza wie bei Cresas und Maimuni aus der genauern Erkenntnis der Dinge resultiert. Der eigentliche Lebenszweck ist nach Crescas „etwas, das unscheinbar klingt, aber dennoch

bedeutsam ist, das weder ganz Erkennen noch ganz Tun ist: es ist dies die aufrichtige Liebe zu Gott.“ Mit dem gläubigen Denker Crescas hat also Spinoza in solchem Genügen in Gott, in dieser unaufhörlichen Liebe zu ihm, das höchste Gut, die größte Seligkeit erblickt; mit dem aristotelischen Philosophen Maimuni aber hat er dieses Heil und diese Seligkeit als ein aus der Erkenntnis stammendes und diese als die höchste Befriedigung des menschlichen Intellekts Voraussetzendes anerkannt. Je mehr der Geist von dieser ewigen Liebe erfüllt sei, um so mehr Unsterbliches lebe und webe in ihm. Das ist der Schlußstein der Ethik Spinoza's, in der er Freiheit, Tugend und Glück des Menschen als das Ziel alles irdischen Strebens und den Ausgangspunkt menschlicher Vervollkommnung im ethischen Leben feiert.

Es bleibt eine Ehre für das jüdische Geistesleben, daß Spinoza aus diesem hervorgegangen und aus ihm so wichtige Anregungen hat schöpfen können, wie weit ab auch von den Wegen dieses Kulturlebens die großen Resultate seines philosophischen Pantheismus liegen, wie scharf er auch gegen die hervorragenden Denker der jüdisch-spanischen Periode als die Vertreter der peripatetischen Ideen ankämpfte und wie stark immerhin später seine Abneigung gegen die Mutterreligion war, der er entstammt ist. Aber Spinoza ist eben keiner besondern Gemeinschaft zuzurechnen, und keine darf ein ausschließliches Recht auf ihn erheben; er gehört der Menschheit an, in deren Entwickelungsgeschichte seine philosophische Weltanschauung als eines der erhabensten Denkmäler dasteht.

* * *

Wie vereinsamt der Denker in seiner Zeit und Umgebung gestanden, das ist am besten aus dem tiefen Schweigen zu entnehmen, welches in der Zeitliteratur über seine weltumstürzende Philosophie herrscht. Kein Ton des Widerspruchs, der Widerlegung wird aus dem jüdischen Lager vernommen. Nur Bannstrahlen sind die einzige Antwort auf seine zur Abwehr herausfordernden Angriffe gegen die Mutterreligion. Und doch war Amsterdam damals die gebildetste Gemeinde Europas; es lebten dort Dichter und Schriftsteller ohne Zahl, aber auch ohne Bedeutung. Der Dilettantismus in Prosa und Versen hatte in diesen Kreisen erschreckend überhand genommen. An Stelle warmer und ursprünglicher poetischer Empfindungen ist ein leichtes Tändeln mit Gefühlen und Ideen getreten; große Anläufe werden gemacht und kleine, wenig bedeutende Ausführungen folgen ihnen. Dagegen macht sich ein förmlicher Kultus der Freundschaft breit, der alle diese Dichterlinge zu großen Poeten stempelt und im Weihrauchton feiert. Bei ihrem heitern und gefälligen Musenspiele merkten und hörten sie nichts von der Gefahr, die

ihnen und ihrem Glauben von seiten jener philosophischen Weltanschauung drohte, die dem von ihnen vielleicht kaum ernsthaft genommenen oder doch jedenfalls gehaßten Spinoza in jenen Tagen aufgegangen war.

Nur wenige Ausnahmen werden namhaft gemacht; aber auch von diesen ist eine wissenschaftliche Widerlegung des spinozistischen Systems kaum versucht worden. Zu diesen Ausnahmen pflegt man einen marannischen Schriftsteller zu zählen, der früher Leibarzt eines Fürsten und Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanca war, bis sich die Inquisition seiner bemächtigte und ihn als heimlichen Juden drei Jahre lang in ihren Kerkern schmachten ließ: Balthasar Orobio de Castro. Nachdem er in Amsterdam offen zum Judentum zurückgekehrt war, ergriff er auch zur Verteidigung desselben gegen christliche Angriffe das Wort. In seiner Polemik gegen Philipp v. Limborch trat er entschieden für die Lehren der jüdischen Religion ein, ebenso in mehreren kleinen Schriften, die sich auf die messianischen Weissagungen des Propheten Jesaja, auf die ewige Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes beziehen, und deren dritte sich gegen einen nicht genannten Juden, „welcher das Gesetz Mose's verleugnet“ — also vielleicht gegen Spinoza — richtet, wenn nicht eine andere Lesart treffender ist, nach welcher die Schrift sich gegen einen Arzt Juan de Padro wendet. Indirekt hat der gelehrte Orobio de Castro gegen die Ethik Spinoza's, mit dem er übrigens im brieflichen Verkehr gestanden, in seinem *Certamen philosophicum* gegen Joh. Bredenborg, der aus einem Ankläger ein Anhänger Spinoza's wurde, angekämpft. Ihm ist Spinoza vor allem als Atheist erschienen, den zu bekämpfen er Anstand nahm, so lange er glaubte, daß seine Lehren nicht in weitere Kreise dringen könnten. Erst nachdem er gesehen, daß Gelehrte wie Ungelehrte „die Dogmen des Spinoza“ annahmen, entschloß er sich zu jener Widerlegung, die den Gegnern Spinoza's um so willkommener war, als sie von einem der gelehrtesten Glaubensgenossen des Philosophen ausging. Orobio de Castro war also der einzige, der die Gefahr erkannte und derselben zu begegnen suchte.

Die andern streiften nur hie und da das philosophische Gebiet Spinoza's; vielleicht fürchteten sie die Konsequenzen einer solchen Geistesarbeit und dachten an das Schicksal jenes Elisa b. Abuja, der aus dem Garten der Forschung herausschreitend „die jungen Pflanzungen zertrat“; vielleicht auch fühlten sie sich nicht stark genug, um seine festgefügten Lehrsätze zu widerlegen. Wahrscheinlich auch war ihnen der neue, in Kämpfen und Verfolgungen erworbene Glaube doch zu teuer, um ihn philosophischen Zweifeln preiszugeben. So begnügten sie sich mit einer ungleich harmloseren

Geistesarbeit, mit Dichtungen und populärwissenschaftlichen Arbeiten. Kaum verlohnt es der Mühe, das Register dieser marannischen Poeten aufzuzählen, die damals in Amsterdam in lateinischen, spanischen, portugiesischen und hebräischen Gedichten sich versuchten. Aber es bleibt immerhin eine seltsame Erscheinung, daß von all' diesen Poeten nicht einer ein wirklich bedeutendes und bleibendes Werk schaffen konnte, während das Leben jedes einzelnen von ihnen selbst wie ein Gedicht, reich an romantischen und poetischen, an elegischen und tragischen Eindrücken, uns anmutet. Fast alle waren sie mit größter Lebensgefahr den Kerkern und Scheiterhaufen der Inquisition entronnen; fast alle hatten vielfache Kämpfe und Anfeindungen zu bestehen, ehe sie zum Judentum zurückkehren konnten; fast alle gaben bedeutende und angesehene Stellungen auf, weil ihnen die Heuchelei unerträglich war, und zogen ins Ungewisse, in eine unsichere Zukunft hinein. Man muß den Mut und die Ueberzeugungstreue dieser Männer achten und vielmehr die Ungunst der Zeit und der sie durchziehenden Strömungen beklagen, die sie nicht zu Geisteshelden und Dichterfürsten heranreifen ließ.

So sind ihre Dichtungen mehr um der Schicksale der Dichter willen als durch die Stoffe und den poetischen Gehalt von Interesse. Es ist natürlich, daß sie auch in der Fremde nicht die Sprache der Heimat vergaßen und auch die Formen der spanischen Poesie nachahmten. Als einer der ersten Dichter erscheint in der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam der bereits genannte David ibn Atthar Melo, der, nachdem er dem Kerker der Inquisition entflohen, wie zum Dank für seine wunderbare Rettung die Psalmen, die ihm in seiner Leidenszeit Trost und Stütze waren, in spanische Verse zu übersetzen versuchte. Diese Uebertragung des Psalters erschien im Jahre 1626 zu Frankfurt a. M. Von ihr ist mit Recht gerühmt worden, daß sie noch etwas mehr sei als eine bloße Uebersetzung, da der Dichter in diese religiösen Hymnen seine eigenen Tränen und Schmerzensergüsse versenkt und so die alten Weisen zu einem ergreifenden Abbild der Gegenwart umgestaltet habe. Aber dieser David ibn Atthar Melo ist nicht nur einer der ersten, sondern wohl auch einer der besten Dichter. Später verflacht sich das poetische Element immer mehr und artet in ein leeres Spiel mit Reimen und Worten aus. Die spanische Psalmenübersetzung, die kaum ein Vierteljahrhundert später ein junger Dichter zu Amsterdam, Jona Abravanel, ein Sproß jener berühmten Familie, herausgegeben, ist das charakteristischste Beispiel dieser Verflachung und Poesielosigkeit.

Nicht viel bedeutender waren die sogenannten Heldendichter, die schon früher, zum Teil in Spanien selbst, lebten und dort ihre

Werke schrieben. Helden mochten sie wohl sein und waren sie auch oft, aber keine oder doch nur sehr geringwertige Dichter. Zu derselben Zeit, wo das christliche Spanien die glänzenden Taten seiner Helden in großen Gedichten feierte, unternahmen sie es auch, die Helden ihrer Geschichte in Epen zu besingen. So feierte der bereits genannte Jakob Usiël (1624), der übrigens in Venedig lebte, den König David in seinem gleichnamigen Epos, ein anderer, Miguel de Silveyra, dichtete einen *Macabeo*, den ein überschwänglicher junger Poet mit den Heldengedichten Homer's, Vergil's, Tasso's und Camoëns' zu vergleichen wagte. Homer sei göttlich, Vergil erhaben, Tasso tief, Camoëns bewundernswürdig, Silveyra aber heroisch! Der dieses Urteil fällte, war aber selbst ein ungleich begabterer Dichter als der „Doktor Silveyra". Es war dies Antonio Enriquez de Gomez, der „jüdische Calderon", der mehr als zweiundzwanzig Komödien für die spanische Bühne geschaffen, von denen einige sogar für Werke des christlichsten aller Dichter gegolten und als solche in Madrid mit ungemessenem Beifall aufgeführt wurden. Auch Enriquez de Gomez war ein Maranne, dessen Bildnis in Sevilla auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. In der Form des Heldengedichts besang er den *Simson*, dem er dieselben Empfindungen in den Mund legte, die ihn wohl selbst erfüllt und beseelt haben mochten:

O Gott, mein Gott, die Zeit sie naht,
O send' nur deinen Geist und einen Strahl von dir,
Gib du doch Kraft der Hand, daß sie vollbring die Tat,
Daß ende fremde Macht an diesem Orte hier!

Einen andern biblischen Stoff verwendete er nicht ohne Geschick in seinem dramatischen Gedicht *La prudente Abigaïl*. Enriquez de Gomez nimmt in der spanischen Literatur einen ansehnlichen Rang ein; für die Literatur seines Stammes, dessen treuer Sohn er war, hat er nur untergeordnete Bedeutung. Mit ihm kehren wir wieder auf den Boden Amsterdam's zurück, der für die marannischen Schöngeister ein überaus fruchtbarer und nach vielen Richtungen hin ergiebiger gewesen sein muß. Scharenweise tauchen sie dort plötzlich auf und sammeln sich in Akademien, Schulen und Vereinen, die alle der Dichtkunst geweiht sind. Die Liberalität jüdischer Mäcene, das allgemeine Interesse der gebildeten portugiesischen Gemeinde an Dichtern und Gedichten, die weitberühmten Druckerwerkstätten, alles vereinigte sich, um Amsterdam zum Pflanzgarten der marannisch-jüdischen Poesie zu machen. Nur die Poesie selbst fehlte. Um diese zu wecken, begründete ein Gelehrter und um seiner Verdienste willen zum Pfalzgrafen und Residenten Spaniens in den Niederlanden ernannter Jude Manuel de Belmonte 1676 eine poetische Akademie (de los Sitibundos). Diesem

Dichterbunde präsidierte er, der sich selbst in poetischen Episteln schon versucht hatte; als Preisrichter standen ihm Isaak de Rocamora, der als Maranne es bis zum Beichtvater der Kaiserin Marie von Oesterreich gebracht hatte und 1643 zum Glauben seiner Väter zurückgekehrt war, und Isaak Gomez de Sosa, ebenfalls ein Maranne, der lateinische Gedichte machte, zur Seite. Als „Mantenedor de la Justa Poetica" fungierte der unermüdliche Vielschreiber, Daniel Levi de Barrios (1683) in der Akademie de los Floridos. Leider konnte aber auch die Akademie die Dichtkunst selbst weder hervorbringen, noch auch gedeihlich fortentwickeln, ebensowenig wie die dreißig holländischen Dichtergesellschaften, nach deren Muster diese Akademie begründet wurde, der niederländischen Poesie neues Leben einzuhauchen vermochten. Aus der bunten Reihe der marannischen Dichterlinge seien deshalb nur einige genannt, die in ihrer Erscheinung und in ihrem Schaffen charakteristisch für alle übrigen sind. So ein unter dem Namen Daniel Jehuda bekannter Maranne Nikolas de Oliver y Fullana, der als Oberst in holländischen Diensten gegen Frankreich kämpfte, der auch sonst, als Geograph und Kartograph, sich mancherlei Verdienste erworben hat, und der wohl in seinen Mußestunden den Pegasus bestieg. Er, sowie seine Gattin, die Donna Isabella Correa, gehörten der Akademie an. Von Isabella weiß die spanische Literatur mehr als die jüdische zu erzählen. Sie hat den *Pastor fido*, das berühmte bukolische Gedicht Guarini's, in das Spanische übertragen, wo der Pomp der Romantik dieses Hirtengedichts womöglich noch mehr zur Geltung kommen konnte als im Italienischen und Französischen. Ihr Werk wird als „eine von den wenigen Trophäen bezeichnet, welche das schöne Geschlecht in der Poesie aufzuweisen hat". Auch eigene Poesien hat Isabella Correa verfaßt; von ihr verkündete ein zeitgenössischer Dichter, daß sie

. . . . . beredtere Worte gesungen
Als der unendliche Schwarm stammelnder Dichter vermocht.

Gleichfalls marannischen Ursprungs waren noch einige andere dichtende Frauen, wie Isabella Enriquez, Sara de Fonseca, Pina y Pimentel, Manuela Nuñes de Almeida u. a., von deren poetischem Schaffen jedoch nur wenig Genaueres bekannt ist.

Desto mehr und desto eifriger sorgten jedoch die Männer für ihren Nachruhm. Aber es verlohnt sich kaum der Mühe, die Schöpfungen zu lesen, die sie der Unsterblichkeit gewiß hielten, und die der genannte Daniel Levi de Barrios mit großer Sorgfalt verzeichnet hat. De Barrios ist in seinem Schaffen vielleicht milder zu beurteilen, als dies bisher geschehen. Er war

weder ein Universalgenie noch auch ein so unbedeutender Bettelpoet, als welcher er auf den ersten Blick erscheinen möchte; er war vielmehr der getreue Ausdruck der Zeit, die ihn geboren und die ihn in so seltsame Lebensverhältnisse gestellt hat. Unstät und flüchtig eilte er durch die Welt; auf seinen Wanderzügen hat er Tausende von Blättchen ausgesandt, die er dann gesammelt und den zahlreichen Mäcenen seiner Poesie gewidmet hat. Daneben versucht er sich auf allen Gebieten des Wissens; er ist nicht nur Lyriker und Dramatiker, sondern auch Kabbalist, Philosoph und Historiker. Auf keinem Gebiete hat er aber auch nur irgend etwas über das Mittelmaß Hinausragendes geschaffen. Das einzige, was ihm die Literaturgeschichte verdankt, ist die Erhaltung aller Namen der zeitgenössischen Dichter, die sich zu jener Zeit um den Pfalzgrafen Manuel de Belmonte in den Akademien zu Amsterdam sammelten.

Ein ernsteres Streben verraten die Gelehrten jenes Marannenkreises, wie Thomas de Pinedo (1614—1679), der als Geograph bekannt ist und der des Stephanus Byzantinus *De urbibus* mit Erläuterungen herausgegeben, für die er auch seine hebräischen Kenntnisse verwerten konnte, ferner Pedro Texeira, der eine Weltreise, *Von Indien nach Italien*, und ein historisches Werk über *Die Könige von Persien und Harmuz* geschrieben, Joseph (Semach) Arias, der einzelnes von Flavius Josephus, und David Usiel de Aguilar, der mehrere Werke von Philo ins Spanische übersetzte. Medizinische Werke schrieben Immanuel Gomez, Immanuel Rosales, der vom König von Portugal zum Pfalzgrafen ernannt, und dem auch hebräische Schriften, darunter eine gegen den Pseudomessias Sabbatai Zewi, zugeschrieben werden, ferner Jakob de Castro, der auch religiöse Reden, *Para o dio santo de Kipur,* herausgegeben hat. Auf ausschließlich heimischem Boden bewegen sich nur wenige Schriftsteller jener Zeit; es fehlte ihnen die Kenntnis des Hebräischen, das sie sich in der kurzen Zeit seit ihrem Uebertritt noch nicht so weit aneignen konnten, um in dieser Sprache und über dieselbe schreiben zu können. Höchstens die Rabbiner und Prediger der portugiesischen Gemeinden ließen sich die Pflege der hebräischen Sprache noch angelegen sein. Von diesen ist Jakob Abendana bereits erwähnt worden, der außer einer spanischen Uebersetzung des *Al-Chazari* von Jehuda ha-Levi Disputationen mit Antonius Hulsius, Noten zu dem Kommentar von Salomo b. Melech über die Bibel in hebräischer Sprache geschrieben, und auch eine spanische Uebersetzung der *Mischna* mit den Kommentaren Maimuni's und Obadja's di Bertinoro vollendet hat. Eine lateinische Uebersetzung dieses Werkes wurde von einem Bruder dieses Gelehrten, von Isaak

Abendana (1671), Lektor des Hebräischen in Oxford, unternommen; beide Uebersetzungen sind aber nicht gedruckt worden.

Eine eigentümliche Stellung nimmt in dem Kreise dieser Schöngeister Jakob Jehuda Leon Templo (c. 1605—1671) ein. Auch er war marannischer Abkunft; sein Ruhm ist aber kein literarischer, sondern ein künstlerischer. Sein Fach war die hebräische Altertumskunde, im besonderen der Tempel zu Jerusalem mit all' seinen Einrichtungen. So hatte er zu einer Darstellung des salomonischen Tempels, *Thabnith Hechal* (Modell des Tempels), die er selbst spanisch geschrieben und ins Hebräische übertragen, ein Modell dieses Gebäudes in verjüngtem Maßstabe gezeichnet, welches zu jener Zeit so allgemeines Aufsehen erregte, daß sein Buch alsbald ins Lateinische, Holländische, Französische und auf Veranlassung des Herzogs von Braunschweig auch ins Deutsche übertragen wurde. Die Beschreibung — nach Josephus und de Rossi — ist eigentlich nur der Text zu der künstlerisch ausgeführten Zeichnung. Später gab er auch Beschreibungen und Zeichnungen der Stiftshütte, der Bundeslade, der Cherubim und ein sogenanntes Theatrum figuratum, nämlich mehr als 200 Figuren zur Illustration talmudischer Objekte heraus, die sein Sohn dem holländischen Gelehrten Wilhelm von Surenhuysen, Professor der hebräischen Sprache in Amsterdam, für dessen lateinische Mischnaübersetzung überließ. Einzelne Vignetten, die sehr sinnreich erdacht und künstlerisch ausgeführt sind, veranschaulichen talmudische Traktate durch ein Charakterbild oder einen geschickt herausgefundenen charakteristischen Grundzug. Die anderen Arbeiten dieses Mannes — eine spanische Psalmenübersetzung, *Las Alabanças de Sancitad,* religiöse Disputationen mit gelehrten Christen u. a. — haben nur geringen Wert. Seine Bedeutung war eine überwiegend künstlerische und wurde in jener Zeit antiquarischer Gelehrsamkeit natürlich um so höher geschätzt, je seltener eine solche Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreis hervortrat. Die hebräische Archäologie hat seit Abraham də Portaleone niemand so eifrig getrieben und gefördert, wie Jakob Templo.

Eine andere Richtung der hebräischen Studien verfolgte ein jüngerer Zeitgenosse, Salomo Oliveyra (1618—1689), Rabbiner zu Amsterdam, nämlich die biblische und neuhebräische Metrik. Er ergänzte, was schon über dasselbe Thema von Abraham ibn Esra an bis auf seine Zeit von verschiedenen Schriftstellern, wie Saadja ibn Danan, Mose b. Chabib, Samuel Arkevolti, Jakob Roman u. a. geschrieben worden, in seinem Reimlexikon *Scharschoth Gabluth* (Verschlungene Ketten); außerdem verfaßte er eine Art jüdischer Rhetorik mit Musterbeispielen in seinem *Ajjeleth Ahabim* (Anmutiges Reh), das die Opferung Isaak's besingt und später als Epopöe den bedeutenderen neuhebräischen Dichtungen angereiht wurde. Ein

Divan seiner Dichtungen scheint noch handschriftlich vorhanden zu sein. Zahlreiche Lehrbücher, Grammatiken und Uebersetzungen in hebräischer und portugiesischer Sprache zeugen von dem Fleiß dieses Autors, dem man auch eine gewisse dichterische Begabung nicht absprechen kann.

Es scheint, als ob gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts das Portugiesische das Spanische aus den Kreisen der Marannen verdrängt habe. Zum mindesten hört man nun öfter von Uebersetzungen aus und in diese Sprache und von Dichtungen in derselben. Ja, ein marannischer Jude, Antonio Jose de Silva, (1705—1739), erscheint sogar noch als einer der hervorragendsten Dichter der portugiesischen Poesie in dieser Epoche, dessen Dramen und Gedichte dem Literaturschatz Portugals als ein bleibender Bestand angehören. Auch er starb den Feuertod für seinen Glauben; vor seiner Hinrichtung legte er noch das Bekenntnis des Judentums mit den folgenden Worten ab: „Ich bekenne mich zu einem Glauben, von dem Ihr selbst lehret, daß er von Gott gegeben sei. Er hat diese Religion einst geliebt. Ich glaube, er liebt sie noch, während Ihr glaubt, daß er sie nicht mehr liebe. Und weil Ihr dieses glaubt, verdammt Ihr die zum Tode, die überzeugt sind, daß Gott noch liebe, was er einst geliebt hat!“

Der jüdischen Literatur hat Antonio Jose de Silva keine Spende seiner Poesie hinterlassen. Dieser kam von all' den Dichtungen und Werken der Marannen überhaupt nur sehr wenig zu gute. Ein einziger Dichter aus jener gesamten fruchtbaren Epoche hat sie mit einem Werk beschenkt, das über das Mittelmaß hinausragt und durch seine Eigenart Anspruch auf besondere Beachtung machen darf. Es ist dies Joseph Penço de la Vega in Amsterdam, der das erste hebräische Drama, *Asiré hat-Thikwa* (Die Gefangenen der Hoffnung), 1673 im Druck erscheinen ließ, während allerdings Mose Sakkuto sein Drama schon ein Vierteljahrhundert vorher geschrieben, aber nicht veröffentlicht hatte, so daß das Werk Penço's lange als das erste hebräische Drama angesehen wurde. Die bereits genannten Dramen Mose Chajjim Luzzatto's sind mehr als ein halbes Jahrhundert später erschienen. Das dreiaktige Schauspiel *Die Gefangenen der Hoffnung*, in einem eigenen dramatisch-epischen Metrum, ist eine allegorische Darstellung von dem Sieg des freien Willens über die böse Lust. Ein König, dem es um die Erfüllung seiner Regentenpflichten Ernst ist und der den freien Willen repräsentiert, wird durch verschiedene Personen und Erscheinungen, vor allem durch einen schönen Knaben, der die satanische böse Lust, Cupido, darstellt, dann aber auch durch eine gefallsüchtige Gattin und durch seinen eigenen bösen Trieb von der Bahn des Rechten abgelenkt. Diesen stehen aber nun wieder

ein Engel, die Einsicht, die Vorsehung und die Wahrheit als Personifikationen des Guten gegenüber, die den Irregeleiteten wieder auf den Weg des Heils zurückführen. Es sind natürlich nur Schatten ohne dramatisches Leben, Allegorien, die durch dieses Drama ziehen, aber der zugrunde liegende Gedanke ist doch ein echt poetischer und die Sprache ist ein reines, wohlklingendes und schwungvolles Hebräisch. Den Jubel, den das Werk des siebzehnjährigen Jünglings in den Kreisen der Akademie erregte, kann man freilich nicht teilen. Einundzwanzig Dichter begrüßen das Werk in lateinischen, hebräischen und spanischen Versen, von denen nur einer als Probe für alle übrigen gelten mag:

„Endlich erscheint im hohen Kothurn auch Israels Muse,
Dreimal mit glücklichem Fuß legt sie das Wegmaß zurück!

Vergleicht man Penço und Sakkuto, die ersten hebräischen Dramatiker, mit ihren großen Vorbildern, mit Calderon und Lope de Vega, so erkennt man auch in diesen Dramen die südliche Abkunft „an dem grandesken Pathos, an der Regellosigkeit der Phantasie in den vergleichenden Bildern, an der Häufung der Wortspiele und der Darangabe der Spracheigentümlichkeit an das Sonore der Form, welches alles Eigentümlichkeiten der dramatischen Poesie jenseits der Pyrenäen sind".

Wie Antonio Jose de Silva der letzte portugiesische, so war wohl Joseph Penço de la Vega der letzte spanische Dichter unter den Juden. In der Sprache der Heimat dichtete er ein heroisches Epos über das Leben Adam's, sang er ein panegyrisches Gedicht zum Lob des göttlichen Gesetzes, verfaßte er drei geistreiche Novellen, *Los rembos peligrosos* (Die gefährlichen Fahrten), hielt er endlich die Leichenreden auf Vater und Mutter. Vaterland und Muttersprache hielten diese Marannen, obwohl ihrer dort nur Kerker und Scheiterhaufen harrte und obwohl sie dieses Vaterland von sich gestoßen hatte, auch in der Fremde noch drei Jahrhunderte lang hoch und heilig, mit jener innigen Liebe, der der geliebte Gegenstand um so teurer gilt, je schwieriger sein Erringen, je gefahrvoller sein Besitz ist, je heftiger er selbst gegen diese hingebende Liebe sich sträuben mag.

VII. Das jüngere rabbinische Schrifttum.

Von dem Tage an, wo die dem Judentum zugrunde liegenden Ideen seinen Denkern und Lehrern zum klaren Bewußtsein gekommen sind, war die Pflege des Geistes im Gegensatz zur Materie das oberste Lebensprinzip dieser Religion. Es galt als ihr Beruf, das Geistige vom Materiellen zu trennen, das Erstere festzuhalten

und zur unbeschränkten Herrschaft zu bringen. So wie die Griechen und Römer der bildenden Kunst, das Christentum zum mindesten der Mitwirkung der schönen Künste, so bedurfte das Judentum zur Verkörperung seiner ureigenen Idee der geistigen Mitteilung in Wort und Schrift, der Literatur. Nur so erklärt sich die seltsam scheinende Tatsache, daß dieses geistige Leben fast nie ermattete und stockte, daß es hier vernichtet, dort zu neuem Leben erwachte, aus dem Westen vertrieben, im Osten eine willkommene Heimstätte gefunden hat.

Vielleicht in keinem Zeitraum der jüdischen Geschichte war die Lage der Juden eine so trostlose wie in der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. Aus Spanien, Frankreich und Deutschland vertrieben, selbst in Italien vielfach bedrückt und durch die berüchtigten Zensuredikte in seiner Entfaltung gehemmt, schien die Widerstandskraft des jüdischen Stammes ermattet, und sein geistiges Leben drohte in der Not und Sorge um die äußere Existenz unterzugehen. Die größten und blühendsten Gemeinden, die weitberühmten Pflanzstätten talmudischer Gelehrsamkeit waren aufgelöst, und keine Autorität, ja kaum ein hervorragender Name gilt als der Leitstern der Diaspora wie in früheren Jahrhunderten. Da begann unter den verfolgten Söhnen dieses Stammes eine seltsame und eigenartige Bewegung, eine Art neuer Völkerwanderung, die die von der pyrenäischen Halbinsel Vertriebenen meist nach der Türkei, die aus Deutschland Fliehenden nach den slavischen Ländern führte.

Zum ersten Male tritt nun der slavische Osten in die Geschichte der Literatur ein, nachdem diese schon fast über den ganzen bewohnten Erdkreis gewandert, um etwa zwei Jahrhunderte die Herrschaft über das geistige Leben der Judenheit zu behaupten. Zwar lebten Juden in Rußland und Polen schon seit vielen Jahrhunderten, aber nur selten drang eine Kunde von ihnen in die literarische Bewegung ihrer Stammesgenossen ein. In talmudischen Responsen wird seit dem zehnten Jahrhundert hie und da ein Name aus Rußland, Slavonien, Ungarn erwähnt. Isaak und Samuel me-Russia werden als gelehrte Männer der Talmudforschung genannt; ein im Vatikan befindliches Manuskript, das jedoch noch nicht kritisch untersucht ist, soll sogar altslavische Glossen in einem Kommentar zum Pentateuch, angeblich aus dem Jahre 1094, enthalten und mit einer in jener Zeit vorhandenen jüdisch-russischen Literatur in Verbindung stehen. Später, etwa im 12. Jahrhundert, wandert ein Mose aus Kiew nach dem Westen Europas, der mit den angesehensten Gesetzeslehrern in Verbindung tritt. Alle diese Nachrichten sind nur dunkel und unzuverlässig; aber auch selbst ihre wissenschaftliche Bestätigung würde nichts an

der historischen Tatsache ändern, daß der slavische Osten in den vorhergegangenen Perioden für die neuhebräische Literatur von geringer Bedeutung gewesen ist.

Erst um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts, mit dem Zustrom von deutschen Auswanderern, beginnt sich plötzlich in Polen ein reges Leben zu entfalten, das man nicht ohne eine gewisse Berechtigung mit dem erhöhten geistigen Leben des Landes selbst in Verbindung zu bringen gesucht hat. Während in Deutschland die Gegenreformation alle Keime vernichtete, die Reformation und Humanismus weithin ausgestreut hatten, gelangten gerade in Polen einige dieser versprengten Keime zu frischer Blüte. Die Reformation fand in diesem katholischen Lande einen besonders ergiebigen Boden und förderte die Liebe zur Wissenschaft wie die humanen Ideen der neuen Zeit. Die Socinianer und Unitarier verbreiteten rationalistische Anschauungen in Polen und suchten den Adel für ihre neue Lehre zu gewinnen, welche die Bibel wieder zum Lehrbuch der Christenheit einsetzen wollte. Und diese Bewegung ist sicher nicht ohne Einfluß auf die jüdischen Kreise geblieben, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle verbindenden Fäden aufzufinden. Es scheint, als ob plötzlich unter ihnen ein frisches Bildungsstreben erwacht wäre. Sie schicken ihre Kinder in die Schulen der Christen, die sie freilich mit ihrem Gelde erhalten müssen, und manche lassen ihre heranwachsenden Söhne auf italienischen Universitäten, hauptsächlich in Padua, studieren. Die philosophischen Schriften der jüdisch-spanischen Blüteepoche finden auch unter ihnen Leser, und während in Deutschland und den Niederlanden die neue philosophische Weltanschauung Spinoza's alle Geister erregt, wird dort Aristoteles der Alleinherrscher über die Jugend, die sich vornehmlich mit der Philosophie beschäftigt, aber auch die Medizin und Astronomie nicht vernachlässigt. So ist die Lage der Juden in Polen eine weitaus günstigere als in Deutschland, wo sie unter Druck und Verfolgungen gänzlich verkümmerten und sich ganz in „die vier Ellen der Halacha" zurückzogen, während in Polen sogar eine rabbinische Synode ein zum Studium der „profanen Wissenschaften auffordernde Sendschreiben" an die jüdischen Gemeinden erließ, das — die Echtheit desselben vorausgesetzt — auf diese sicher nicht ohne nachhaltigen Eindruck geblieben ist. „Die Winde streuen die Samen aller Bäume aus und niemand fragt, woher die schönen Pflanzen kommen; warum soll sich nicht auch unter uns die Zeder des Libanon mitten unter den Dornen erheben?" so lautet der Schluß dieses Sendschreibens, dessen Authentizität zwar angezweifelt wird, dessen Inhalt jedoch wohl den Anschauungen entspricht, die damals in Polen verbreitet gewesen sein mochten.

Wenn nun aber trotzdem die neue geistige Bewegung unter den Juden Polens eine ganz andere Richtung einschlug, so muß man die Schuld daran in den maßgebenden Faktoren suchen, die das aufstrebende geistige Leben schon im Keime erdrückten. Der Primas von Polen beklagte sich bitter darüber, daß die jüdischen Kinder dieselben Schulen besuchten wie die der Christen. Angesehene Schriftsteller jener klassischen Epoche der polnischen Literatur wiegelten das Volk gegen die Juden auf, die nach ihnen in Polen mehr Freiheiten und Rechte besäßen als in irgend einem europäischen Lande; endlich fanden auch die Jesuiten wieder Eingang in Polen, und die Wirkungen der Gegenreformation äußerten sich in diesem für die allgemeine Bildung nur noch wenig gelockerten Erdreich ungleich heftiger und fanatischer als in Deutschland selbst. So kam es denn, daß das geistige Streben der Juden, ihr überaus reger Geist in jene Bahnen einlenkte, die ihm ungestörte Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse und ein weites Feld für die Betätigung seiner wissenschaftlichen Kräfte boten: in die Bahnen des Talmudstudiums.

Aber auch das Talmudstudium mußte in diesem Lande eine wesentlich veränderte Gestalt annehmen. Der jüdische Geist hatte hier mit dem slavischen sich in einer eigentümlichen, aller ethnologischen Gesetze spottenden Weise vereinigt. Phantasie, Geist und Witz der Juden hatten sich mit dem aufschäumenden, lebhaften, rasch ergreifenden, aber auch rasch wieder nachlassenden slavischen Geist zu einer seltsamen Eigenart vermählt, die dem Talmudstudium vor allem ihr charakteristisches Gepräge aufdrückte. Ein erstaunlicher Scharfsinn und eine umfassende Gelehrsamkeit wurde auf das Studium des Religionsgesetzes verwendet und schuf dadurch natürlich diesem Studium neue Bahnen und veränderte Formen. Während in den älteren talmudischen Kommentaren die einfache Wort- und Sacherklärung, in den Thosaphot der französischen und süddeutschen Schulen die Diskussion und Disputation und ein tieferes Erfassen der zugrunde liegenden Gedanken vorherrschende Elemente waren, die aber eben dieses Studium schon zu einem gewissen sachlichen Abschluß gebracht hatten, brach sich von Polen aus nunmehr eine neue Methode ihre Bahn, die weniger dem Gegenstande als der Form sich zuwendete und eine kasuistische Disputierkunst lehrte, der man nicht ohne Grund den Namen *Pilpul* (Pfefferung) beigelegt hat, insofern ihr eigentliches Element ein beständiges Witzspiel, ein Wetteifer des Scharfsinns, ein Turnier der Kasuistik gewesen ist. Schon etwa seit einem Jahrhundert und darüber mochte diese neue Lehrmethode in Deutschland ihre Anhänger gehabt haben; allgemeine Verbreitung gewinnt sie jedoch erst um diese Zeit von Polen aus, und zwar trotz der energischen Proteste,

die erleuchtete Rabbinen gegen diese das Studium der Religionswissenschaft an sich eigentlich in den Hintergrund drängende Lehrweise aussprachen.

Merkwürdigerweise wird als der Begründer dieser neuen Lehrmethode, die übrigens sowohl in den Diskussionen mohammedanischer Theologen, wie in den scholastischen Disputationen der mittelalterlichen Universitäten ein Seitenstück hatte, ein Mann genannt, von dessen geistigem Schaffen nichts als eben diese Kunde sich erhalten hat. Es ist nicht bekannt, warum dieses Geistesspiel, der Pilpul, gerade Jakob Pollak zugeschrieben wird, der ein Jünger des bereits genannten Jakob Margoles in Nüraberg war, und dann als Rabbiner in Prag, später in Krakau und Lublin lebte, wo er im Jahre 1541 starb, da doch schon vor ihm rabbinische Gutachten für und gegen die Methode dieser kasuistischen Disputierkunst sich ausgesprochen haben, die entweder scheinbar gänzlich auseinanderliegende halachische Themata zusammenfaßte und durch scharfsinnige Deutung den innern Zusammenhang derselben nachzuweisen suchte, oder ein scheinbar einheitliches Thema zergliederte und aus den umhergestreuten Gliedern dann wieder einen Bau zusammenfügte, der von den lauschenden Zuhörern wie ein Kunstwerk angesehen werden mußte. Aber es ist wohl anzunehmen, daß Jakob Pollak in einer Zeit, wo die alte Weise des Talmudstudiums keine namhaften Vertreter mehr hatte, diese neue Methode mit besonderm Eifer gepflegt und in seinen verschiedenen Wirkungskreisen zu allgemeiner Verbreitung gebracht hat. Für Jakob Pollak selbst ist es ein ehrendes Zeugnis, daß er sich stets geweigert hat, seine halachischen Forschungen und Gutachten durch den Druck der Nachwelt zu übergeben. Er mochte vielleicht selbst fühlen, daß diese Lehrmethode in ihrer weitern Ausdehnung dem Studium selbst verhängnisvoll werden, daß sie zu einem leeren Schattenspiel des Witzes, zu einem Haschen nach neuen, unerwarteten Endergebnissen *(Chidduschim)*, zu einer gewaltsamen Lösung künstlich aufgeworfener, scheinbarer Widersprüche, zu haarspaltendenden Definitionen und gesuchten Vergleichen führen mußte. Und darum lehnte er es ab, seine berühmten und hohe Anerkennung genießenden Gutachten zu veröffentlichen. Von Italien, Deutschland und dem Orient aus wandte man sich mit schwierigen Anfragen an Jakob Pollak, der nach langer Zeit wieder als eine allgemein anerkannte Autorität erscheint.

Und wie Jakob Pollak, so hat auch sein hervorragendster Schüler in Polen, der diese auf Entwickelung und Betätigung des Scharfsinns abzielende Methode weiter verbreitete, Schalom Schechna (1557) in Lublin, gleichfalls keine schriftlichen Zeugnisse seines Wirkens hinterlassen. Und doch gilt er Vielen als

der Träger der gesamten neuern Talmudforschung, insofern er jene pilpulistische Richtung weiter entwickelte und auf zahlreiche Jünger vererbte. Sein Lehrhaus galt als die bedeutendste talmudische Hochschule: die aus ihr hervorgegangenen Jünger zogen dann in alle Weiten und verbreiteten das Studium der Religionswissenschaft nach jener pilpulistischen Methode in allen Ländern Europas. Allmählich gewann so diese Richtung des Pilpul die Oberhand über die alte, einfache Manier der Forschung, deren Träger ihr Hauptaugenmerk auf die Kenntnis aller einschlägigen Quellen der „Ersten" legten. Das *Bekiuth* (Die Belesenheit) wurde dem Pilpul in der Wertschätzung nachgesetzt und errang sich nur langsam wieder einiges Terrain, nachdem denkende Geister zur Erkenntnis der Schäden gekommen, die die pilpulistische Behandlung des Talmudstudiums diesem selbst zufügte.

Mit verhängnisvoller Einseitigkeit bildete man nun diese eine Richtung auf Kosten aller andern immer mehr aus. Dazu gesellten sich manche andere Uebelstände, die das jüdische Geistesleben auf traurige Abwege und in eine wissensfeindliche Bahn lenkten, aus der es nur langsam wieder nach mehr als einem Jahrhundert den Rückweg zu seinen alten Traditionen gefunden hat. Die meisten Ansiedler in Polen waren Deutsche. Sie brachten ihre Muttersprache nach Polen mit, die aber dort in der Absperrung der Judengassen sich mit dem Hebräischen und Slavischen zu einem seltsamen Sprachgemenge verwirrte, das allem Geschmack Hohn sprach, das sich aber in seiner Stabilität bis in die neue Zeit erhalten hat. Dieser Jargon, der mangelnde Sinn für jegliche Formenschönheit, die Armut und Abgeschiedenheit des jüdischen Lebens, dies alles vereinigte sich, um jene trüben Verhältnisse hervorzurufen, unter denen die Juden Polens so lange schmachteten, und die ihre Rückwirkung auch auf die deutschen Juden ausübten.

Unter solchen Umständen wurde natürlich das Studium der Bibel und der hebräischen Sprache arg vernachlässigt, das Studium der Philosophie dagegen förmlich in Acht und Bann getan. Der unglaubliche Erfolg, den die pilpulistische Lehrmethode in verhältnismäßig kurzer Zeit errungen, drängte alles andere vor ihr in den Hintergrund. Und die in den talmudischen Hochschulen *(Jeschiboth)* nach dieser Methode herangebildeten Jünger zogen dann später als Rabbiner und Jugendlehrer nach Deutschland und Holland, wo man die gelehrten Polen mit Freuden aufnahm. So breitete sich das polnische Wesen über alle deutschen Gemeinden aus. Es war kaum ein Unterschied zwischen Fürth und Lublin, zwischen Frankfurt a. M. und Krakau, da hier wie dort von demselben Geiste beseelte Männer des Rabbiner- und Lehreramts walteten, deren ganze Welt die des Talmuds war, den sie aber nicht etwa wissenschaftlich

zu ergründen vermochten, an dem sie vielmehr nur ihren Scharfsinn erproben konnten, die durch ihre eigentümliche und vernachlässigte Erscheinung, durch ihren verdorbenen Jargon, durch ihre unruhigen und formlosen Manieren, durch ihren singenden Vortrag die Geistesrichtung der heranwachsenden Geschlechter in verderblicher Weise beeinflußten.

Um dieses verderblichen Einflusses willen hat man früher die Vertreter des Talmudstudiums selbst als den einzig schuldigen Teil angeklagt und alle Verantwortung für die traurigen Folgen auf ihre greisen Häupter gehäuft. Erst in neuerer Zeit hat man diese verkannten Männer richtiger und besser würdigen gelernt, weil man mit historischem, von Vorurteilen nicht beeinflußtem Blick in ihnen bedeutende Geister, Talmudforscher von hervorragendem Wissen und Männer von reinem, streng sittlichem Charakter erkannte. Man konnte es wohl beklagen, daß solche Geister nicht zu einer andern Zeit gelebt, in der sie gedeihlicher die Gesamtentwickelung hätten beeinflussen können, aber man gab es endlich auf, sie ihrer einseitigen Richtung wegen, in die sie das Verhängnis der Zeit und eine seit Jahrhunderten abwärts gehende Entwickelung getrieben, zu verdammen oder zu verspotten.

Auch unter ihnen lebte die höhere Erkenntnis; auch manchem von ihnen war das Licht der Wissenschaft aufgegangen; aber es fehlten die ersten und hauptsächlichsten Bildungselemente, es fehlte die Befruchtung von außen, um die schlummernden Keime zu verheißungsvoller Blüte zu wecken und die Funken des freien Geistes, der sich in einzelnen regte, zu einer mächtigen Flamme anzufachen, die die Gesamtheit erleuchtet und erwärmt hätte. Eben weil die neuhebräische Literatur eine vorwiegend rezeptive war, konnte sie nur da wirklich gedeihen, wo die Literatur oder die Wissenschaft des Landes selbst zu bedeutender Entwickelung gelangt waren. Davon konnte aber in dem Polen des sechszehnten Jahrhunderts nicht die Rede sein, wo eine eigentliche Wissenschaft fast noch gar nicht existierte, die Literatur selbst aber eine bloße Nachahmung lateinischer und französischer oder italienischer Poesie bildete.

So konzentrierte sich denn eine überaus reiche Geisteskraft ausschließlich auf das talmudische Gebiet. Hier konnten Verstand und Witz, Geist und Scharfsinn an Rätseln, Fragen, Widersprüchen, künstlichen Knoten und nicht minder künstlichen Lösungen sich erfreuen; hier konnte der sprunghafte, unruhige und aufgeregte Geist sein reiches Genügen finden. Der Aufschwung, den das Studium des Talmuds und der damit verbundenen Religionswissenschaft von nun ab genommen hat, knüpft hauptsächlich an drei Namen von hellem Klang im Bereich talmudischer Gelehrsamkeit an. Und an diese reihen sich wieder viele andere gelehrte Forscher.

Es wird genügen, die hauptsächlichsten und charakteristischsten Vertreter dieser Richtung, insofern sie auf die Entwickelung der talmudischen Studien von wesentlichem Einfluß gewesen, in ihrem geistigen Schaffen vorzuführen.

Als die bedeutendsten talmudischen Gelehrten gelten wohl Salomo Luria, Mose Isserles und etwa fünfzig Jahre später Samuel Idels. Der erste dieses Trifoliums, Salomo Luria (1573, MeHaRSCHaL) war ein Mann von großem Scharfsinn, origineller Denkart und einer ungewöhnlichen Selbständigkeit. Mit Recht hat man von ihm behauptet, er wäre zu anderer Zeit und in anderer Umgebung ein zweiter Maimuni geworden. Aber auch selbst in dem polnischen Talmudistenkreise bewahrt er sich seine freimütige Gesinnung. Er ist kein Gönner des Pilpul und betreibt das Talmudstudium in der Weise etwa, wie es von der französischen Thosaphistenschule angebahnt wurde. Aber er eröffnet doch auch neue und weite Gesichtspunkte und steht aller Tradition dieses Studiums merkwürdig kühl, ja sogar meist abweisend gegenüber. Am wenigsten behagten ihm die Richtungen seiner Zeit, gegen die er unerschrocken mit der Autorität seines Wortes auftrat. Dennoch war auch Salomo Luria ein Kind dieser Zeit, so sehr er sich gegen dieselbe ablehnend verhält. Er ist der Philosophie abhold, tadelt selbst Ibn Esra und Maimuni ihrer philosophischen Gedankenrichtung wegen und bringt auch der Kabbala seine Huldigung dar. Vor den Verirrungen seines gleichnamigen Zeitgenossen Isaak Luria in Palästina bewahrte ihn allerdings sein scharfkritischer Geist. Nichtsdestoweniger sucht auch er sich die Grundlehren der Kabbala philosophisch zurechtzulegen. Seine Auffassung von dem „Leben der Seele“ hat viel Stammverwandtes mit der ältern spanischen Kabbala, die wenigstens noch das Bedürfnis einer philosophischen Hülle für ihre mystischen Gedanken empfunden hat. Salomo Luria nahm die Präexistenz sämtlicher im „Seelenraum“ geschaffenen Seelen an, die schon bei der Offenbarung auf Sinai in 49 verschiedenen Stufen (*Sche'arim*, Tore oder *Zinnoroth*, Kanäle) das Verständnis der Thora erfaßt hätten. Daher stamme denn auch die Verschiedenheit in der Auslegung des Gesetzes durch die in das zeitliche Leben eintretenden Geister. Seine kritischen Glossen zum Talmud, zu Raschi und den Thosaphot sind unter dem Namen *Chochmath Schelomo* (Die Weisheit Salomo's) und sein noch in den letzten Lebensjahren unternommenes Hauptwerk, das jedoch nur zu sechs talmudischen Traktaten vorhanden ist, unter der Bezeichnung *Jam schel Schelomo* (Das Meer Salomo's) allgemein bekannt. Die Annahme erscheint wohl berechtigt, daß er durch dieses grundlegende Werk die Kompendien von Maimuni, Karo u. a. verdrängen wollte, mit deren Anlage und Ausführung er keineswegs einverstanden war. Er wollte vielmehr den Talmud

selbst zu einem Kodex gestalten, der alle späteren überflüssig machen sollte. Außer vielen anderen Kommentaren und Glossen existiert auch noch eine Sammlung wichtiger Responsen von Salomo Luria, unter denen eines als eine nicht zu unterschätzende Geschichtsquelle gilt.

Es ist natürlich, daß in den Rechtsgutachten dieser Epoche der Geist des Pilpuls am meisten seine Anwendung findet. Dadurch unterscheiden sie sich von den einfach klaren und sachlichen Bescheiden der vorangegangenen Perioden. Die Dialektik gleicht in ihnen einem in seinem Lauf sich überstürzenden Strom; „es sprühen Geistesfunken nach allen Richtungen, der Aufbau ist kühn, doch die Unterlage nicht selten schwach und vermag nur durch künstliche Verkittung das Gebäude zu ertragen. . . . Das weite Feld ist schon ziemlich durchfurcht, die Stufenleiter der Analogie für den vorliegenden Fall wird nun mit geringerer Anstrengung erklommen, da schon für die verschiedenartigsten Beziehungen Bescheide vorliegen und die Ermittelung der Anknüpfungspunkte geringere Schwierigkeit darbietet. Dagegen kennzeichnet diese Periode eine weit ausgebreitete Gelehrsamkeit. Weil schon ein stark angebautes Feld vorliegt, muß der Befragte es ganz durchforscht, den Schatz dieser nun mächtig angewachsenen Literatur in sich aufgenommen haben, muß mit geistigem Blick umherspähen, ob die vorliegende oder ihr analoge Fragen schon aufgetaucht, ob die frühere Beantwortung unantastbar, ob sich direkte oder indirekte Meinungsverschiedenheiten kundgegeben u. s. w. Was also die späteren Perioden an Originalität notwendig einbüßen mußten, wird durch Versenkung in den geistigen Stoff und dessen Reproduzierung nicht unerheblich ersetzt."

In den Responsen Luria's findet sich auch eine interessante Auseinandersetzung mit seinem berühmten Zeitgenossen Mose Isserles (ca. 1520—1572, ReMA) in Krakau über den alten Streit zwischen Philosophie und Kabbala. Luria wirft Isserles seine Beschäftigung mit der Philosophie vor, Isserles macht ihm dagegen allerdings nur schüchterne Vorstellungen über seine Hinneigung zur Kabbala. Der Streit bleibt natürlich unentschieden. Aber es ist jedenfalls eine beachtenswerte Erscheinung, daß ein Schüler Salomo Schechna's, ein Zeitgenosse Salomo Luria's, sich überhaupt philosophischen Studien hingeben konnte. Mose Isserles war zudem noch eine hervorragende talmudische Autorität. Er hat über den Tisch *(Schulchan Aruch)*, den Joseph Karo seinen frommen Glaubensgenossen gedeckt, ein Tafeltuch *(Mappa)* gebreitet, das Glossen und Zusätze zu diesem Ritualwerk enthält, die den Juden des Ostens als Richtschnur dienen sollten, und seine religiösen Entscheidungen sind die feste Norm geblieben für den Osten und das deutsche

Judentum bis auf dieses Jahrhundert. Wie Joseph Karo als Spanier an den Ritualkodex von Jakob b. Ascher sich anschließt und auch in den Entscheidungen seines Werks den halachischen Autoritäten Spaniens folgt, einem Alfâsi, Maimuni und Ascher b. Jechiël, so geht Isserles den deutschen und französischen Autoritäten, einem Isaak Or-Saruah, Mordechai b. Hillel, Jakob Möllin und deren französischen Lehrern nach. Darum huldigte er in der Praxis auch der erschwerenden Richtung, die damals das entschiedene Uebergewicht in Polen hatte. In der Theorie war er ein gläubiger Philosoph, etwa im Sinne Nachmani's. Sein philosophisches Werk *Thorath ha-Ola* (Die Lehre vom Ganzopfer) bringt die alte alexandrinische Symbolik des Heiligtums, der Geräte und Opfer u. s. w. wieder auf die Tagesordnung. Natürlich steht für ihn die Superiorität des Glaubens über dem philosophischen Forschen außer Frage. Aber es genügt, daß er diesem überhaupt einen Platz einräumt, daß er das Nachdenken über die Gesetze und deren Gründe empfiehlt und aus dem *Moré* des von ihm innig verehrten Meisters sich ein Weltbild zu schaffen versucht, daß er sich den Ausschreitungen der Kabbala gegenüber ablehnend verhält, um zu erkennen, daß dieser Mann keinen wissensfeindlichen Sinn hatte, wie wohl viele seiner deutschen und polnischen Zeitgenossen. Es liegt vielmehr in seinem milden und edlen Charakter, in seinem ruhigen und von höheren Prinzipien getragenen Schaffen etwas von der sepharadischen Art, das diese vorteilhaft von der sogen. aschkenasischen unterscheidet.

Isserles war kein Feind der Wissenschaft, soweit ihn diese nicht in Konflikt mit seinen strengen religiösen Anschauungen brachte. Er hatte Sinn für Geschichte und Wissenschaft. Seine Glossen zu der Chronik Abraham Sakkuto's sind wertvoll, sein Kommentar über das Buch Esther ist zwar allegorisch gehalten, strebt aber doch ein tieferes Erfassen des biblischen Geistes als alle zeitgenössischen Bibelkommentare an, und sein Kommentar zu den *Theorica* von Georg Purbach beweist mehr als alles, daß ihm auch höhere wissenschaftliche Probleme nicht fern lagen.

Auf der von bedeutenden Vorgängern nun einmal geebneten Heerstraße schritten nun Rabbinen und Talmudjünger scharenweise weiter. Zahlreiche Hochschulen wurden kreiert und von vielen Jüngern aus aller Herren Länder besucht. Alljährlich fanden dann auch in den hervorragenden Gemeinden während der Zeit der Hauptmessen Zusammenkünfte statt, bei denen förmliche talmudische Wettkämpfe abgehalten wurden. An solchen öffentlichen Diskussionen konnte sich jeder beteiligen; Rabbi und Jünger *(Bachur)* durften an den gestellten Problemen ihren Scharfsinn mit gleichem Eifer erproben. Das einzig Ausschlaggebende war nicht die Lebensstellung, sondern die Autorität des Wissens. Ein demokratischer

Grundzug ist auch in der ganzen Ordnung des Lehrwesens und in der literarischen Bewegung — soweit dabei von Ordnung überhaupt die Rede sein kann — nicht zu verkennen. Je zurückhaltender die Väter der neuen talmudischen Richtung mit ihren Geisteserzeugnissen waren, desto schreibseliger waren ihre Nachfolger. Die ganze jüdische Literatur dieser Epoche besteht aber nur aus Glossen, Kommentaren und Rechtsgutachten. Was darüber hinausgeht, ist selten nur des Rühmens wert.

Aus der stattlichen Fülle dieser Talmudgelehrten ragt aber noch um Haupteslänge der allerdings später lebende, aber die gleiche Richtung verfolgende Samuel Idels (ca. 1565—1616, MeHaRSCHA) aus Posen hervor. Auch er war ein bedeutender Gesetzeslehrer, der in seinen Glossen und Novellen die Vorgänger womöglich noch an haarspaltender Dialektik, an weitausholender Kasuistik, an strenger Gläubigkeit und an pilpulistischem Scharfsinn zu überbieten wußte. Seine *Chidduschê Halachoth*, Glossen und Novellen zu fast allen Traktaten des Talmuds, sowie seine *Chidduschê Haggadoth*, Kommentare über die talmudische Haggada, wurde von Jüngern eifrig studiert und boten später noch reichen Stoff zu Ergänzungen, Superkommentaren und neuen Glossen. Aber auch Samuel Idels wußte sich noch der Umstrickung durch die Kabbala zu erwehren; einen leisen mystischen Anflug hatte er so gut wie Isserles und Luria; vor dem Chaos von kabbalistischen Lehren und Theorien, die aber zu jener Zeit von Palästina aus ihren Weg auch nach Polen fanden, schützte und bewahrte diese Gelehrten ihr nüchterner Sinn und ihre streng wissenschaftliche Richtung.

Bloß zwei hervorragende Kabbalisten wurden aus jener Epoche in Polen genannt. Der eine von ihnen war Samson Ostropolie (1698), dessen zahlreiche mystische Kommentare und Erbauungsschriften zwar ein andächtiges Publikum fanden, in die Talmudschulen Polens aber jenen Geist kabbalistischen Irrwahns doch nicht zu verpflanzen vermochten, den ein Chajjim Vital und dessen Genossen als den heiligen Geist der alleinigen Wahrheit auf allen Gassen priesen und durch zahllose Wundertaten bekräftigten. Der andere war Nathan b. Salomo Spira (1585—1633) in Krakau, der in seinem kabbalistischen Werk *Megallê Amukoth* (Die Enthüllung der Geheimnisse) das bekannte Gebet Mose's (Deuteron. 3. 23) auf 252 verschiedene Arten natürlich in rein kabbalistischer Exegese erklärte.

In diesen Geleisen bewegte sich damals alle Bibelexegese. Nach Nathan Spira versuchte ein anderer 70 Erklärungen eines und desselben Schriftverses, ein dritter 210 Deutungen des in seiner Einfachheit und Hoheit so klaren Bibelwortes: „Und nun, o Israel, was fordert denn der Herr, dein Gott, von dir, als ihn

zu fürchten, in seinen Wegen zu wandeln und ihn zu lieben aus vollem Herzen und aus ganzer Seele!“ Alle diese überbot ein vierter Exeget, welcher zu dem obengedachten Gebet Mose's 345 Deutungen lieferte. Nur Wenige gaben ein besseres Beispiel, ohne daß dieses Nachahmung gefunden hätte. Der Geschmack dieses Geschlechts war bereits so entartet, daß eine schlichte und gesunde Bibelexegese keinen Anklang mehr finden konnte. Kaum bedarf es besonderer Erwähnung, daß auf einem solchen Boden und bei dieser Gebundenheit des religiösen Lebens auch die zarte Pflanze der Poesie nicht gedeihen mochte. Erst das unsägliche Leid, das die Kosakenverfolgung mit sich brachte, erpreßte einigen frommen Rabbinen wehmütige Klagelieder, die man vielleicht als die letzten Ausläufer der bereits zum Abschluß gelangten Selicha-Dichtung ansehen darf. Selbst die von Simson Ostropolie angebahnte kabbalistische Richtung entbehrte in Polen jedes poetischen Anstrichs.

Obwohl Simson sich eines besonderen Hausgeistes rühmen durfte, der ihm das Horoskop der Zukunft stellte, fiel doch auch er bei der großen Judenverfolgung durch die Kosaken unter Bogdan Chmielnicki im Jahre 1648. Mehr als ein Jahrzehnt dauerten diese wilden Kämpfe fort und mehr als eine Viertelmillion Juden fiel ihnen zum Opfer. Als sie zu Ende waren, hatte auch die Hegemonie der polnischen Judenschaft über die westeuropäische nahezu ihr Ende erreicht.

Vorher jedoch war diese geistige Uebermacht eine wahrhaft drückende. Pilpulisten und Kabbalisten boten sich die Hand zu gemeinsamem Bunde. Aus der Vereinigung beider Elemente, die die ersten polnischen Rabbinen noch sorgsam zu scheiden wußten, entsprang dann in der folgenden Periode gegen Ende des sechszehten Jahrhunderts ein neues drittes Element, das dem wahren Judentum der Bibel und der Propheten, ja selbst der Thannaïm und Amoräer genau so fremd war, wie die beiden anderen, das sich aber doch auch einen großen Kreis und eine bestimmte Geltung zu erringen wußte und hemmend auf die geistige Entwickelung des Judentums in den östlichen Ländern eingewirkt hat: der sogenannte Chassidismus.

Nicht deutlicher kann die Konstellation des geistigen Lebens, wie es sich in jener Epoche innerhalb des jüdischen Stammes entwickelt hatte, versinnlicht werden, als indem man die Namen der folgenden vier in einem Jahrhundert wirkenden Geister nebeneinander stellt: Baruch Spinoza in Amsterdam, Leo de Modena in Venedig, Samuel Idels in Posen und Chajjim Vital in Safed! So weit gingen die verschiedenen Richtungen, so weit die Bildungsverhältnisse und religiösen Anschauungen der Sepharadim und Aschkenasim auseinander, so groß war der Unterschied zwischen

den Juden in Italien und den Niederlanden und den palästinensischen, deutschen und polnischen Juden.

Bei der Einförmigkeit, in die die Literatur auf diesem Weg hineingedrängt wurde, genügt es, auch nur die hervorragendsten Gesetzeslehrer in Polen und Deutschland kennen zu lernen. Keiner von ihnen hat sich über das Reich der Glossen und Superkommentare zu selbständigem Schaffen erhoben; ihrer aller Geisteswelt war innerhalb des Talmuds beschlossen, und nur selten wagte einer den Schritt aus den vier Ellen der Halacha in das weite Reich des allgemeinen Wissens. Es versteht sich von selbst, daß die ausschließliche Bearbeitung dieses einen Gebiets, an dem so viel Verstand und Geisteskraft sich beteiligten, viele Meister erzeugen mußte, die innerhalb dieses eng umfriedeten Kreises mit souveräner Machtvollkommenheit herrschten. Als die hervorragendsten werden genannt: Jusua Falk Cohen (1614) in Lublin, dessen Doppelkommentare über die vier *Turim* unter dem Titel *Derischa u-Perischa* (Erforschung und Erklärung) bekannt sind, Meïr Lublin (1558—1616) in Krakau, der seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen auch einem Joseph Karo und Mose Isserles gegenüber geltend machte, dessen Novellen und Rechtsgutachten hohes Ansehen genossen haben, Joel Sirkes (1640) in Krakau, der wegen seiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen wieder mit dem Letztgenannten in Fehde lebte und der in seinem berühmten Kommentar *Beth chadasch* (Das neue Haus) zu den vier *Turim* eine ungemeine Belesenheit in der gesamten halachischen Literatur und einen nicht gewöhnlichen Scharfsinn verriet und übrigens auch exegetische Studien betrieben hat, dessen Schwiegersohn David b. Samuel ha-Levi in Lublin als Verfassers des Kommentar *Turé sahab* Goldene Reihen) zu dem Ritualwerk Joseph Karo's besonders bekannt, Sabbatai b. Meïr Cohen (1622—1663, SCHaCH), von dem ein Historiker bemerkt, er wäre sicher als Genie bewundert worden, wenn er nicht in dieser einseitigen Richtung erzogen worden wäre. Mit einer seltenen Geisteskraft und nicht gewöhnlichem Scharfsinn beherrschte er das weite Gebiet der religionsgesetzlichen Studien. Er war ein scharfer Kritiker, kampfgerüstet und schneidig in der wissenschaftlichen Fehde; sein Hauptwerk *Siphté Kohen* (Die Lippen des Priesters) ist ein ausführlicher Kommentar über die vier Ritualcodices, der später den Studien über dieses Werk vielfach zugrunde gelegt wurde. Das allgemeine Leid der Zeit hat Sabbatai Cohen auch zum Dichter von innig empfundenen Klageliedern gemacht. Sein „fliegendes Blatt" *(Megillath aphah)* ist ein getreuer Bericht und eine wichtige Quelle über jene entsetzliche Judenverfolgung unter dem Kosakenhetmann Chmielnicki (1648), über welche auch der noch zu erwähnende Jomtob Lipp-

mann Heller, ferner Samuel Idels, Ephraim aus Chelm, Joseph b. Lipmann, Simon b. Bacharach u. a. Klagelieder dichteten, und Nathan b. Mose Hannover (1653), der Herausgeber eines kabbalistischen Hymnariums und eines praktischen hebräisch-deutsch-italienisch-lateinischen Wörterbuchs, *Sapha berura* (Die reine Sprache), so wie mehrere andere, weniger bekannte Autoren historische Berichte hinterlassen haben, die als ein getreues Echo der Leiden und Klagen ihres damals mit unmenschlicher Grausamkeit von Kosaken und Polen verfolgten Stammes erscheinen.

In solch' trüben Tagen war es den Verfolgten und Gehetzten ein großer Trost, sich in ihr Lehrhaus flüchten und dort über den Diskussionen und Studien das Leid, das jeder neue Morgen brachte, vergessen zu können.

Von den Zeitgenossen Sabbatai Cohen's sind als Talmudforscher aus einer Legion gelehrter Rabbiner besonders zu nennen: Josua b. Joseph Falk II. in Krakau, der Verfasser einer unter dem Namen *Pené Jehoschuah* (Das Antlitz Josua's) berühmten Gutachtensammlung, sein Nachfolger im Amte, Josua b. Jakob Heschels (1663), dessen Talmudkommentar und Novellen zu seiner Zeit hoch im Werte standen, Mose Lima in Wilna, der einen ausführlichen Kommentar zum Ritualkodex *Eben ha-Eser* unter dem Titel *Chelkath Mechokek* (Erbteil des Gebieters) geschrieben, Mose Ribkes, dessen Scholien zu Joseph Karo's Kodex *Be'er hag-Gola* (Der Brunnen des Exils) auch einen wichtigen Quellennachweis zu diesem und dem Werk von Isserles enthielten, und Abraham Abele Gumbinner (1682) in Kalisch, Verfasser des *Magén Abraham* (Schild Abraham's), der gleichfalls natürlich ein Kommentar über den *Schulchan Aruch* ist und selbst wieder Veranlassung zu neuen Superkommentaren gegeben hat, dann verschiedener homiletischer Werke und Vorträge *(Deraschoth)* über den Pentateuch, die diesen im Geiste der Zeit zu erklären suchen. Eine eigenartige Erscheinung bietet in diesem Kreise Ahron Samuel Kaidenower (1676) aus Wilna, später in Frankfurt a. M., schließlich in Krakau, dessen Talmudkommentar, *Birkath has-Sebach* (Der Segen des Opfers), grundverschieden ist von dem, was damals in Polen und Deutschland geschrieben und gelehrt wurde. „Er will vor allem den Talmud und die alten Erklärer in ihrer wahren Gestalt vor sich sehen; er stellt daher zu allererst den Text fest, und zwar sowohl aus alten Handschriften und Ausgaben, wie auch aus dem Zusammenhang und dem Inhalt der Stelle heraus, wobei er von einer so glücklichen Kombination unterstützt war, daß er viele seiner vorgeschlagenen Lesarten später in einer neuen Ausgabe bestätigt fand. Das Nächste ist ihm dann, den Inhalt auf die Quellen zu prüfen." Auch einer seiner Nachfolger, Jakob Josua b.

Hirsch Falk, der Enkel des oben genannten Josua Falk (1681—1755) erscheint als ein selbständiger Forscher auf dem Gebiet des Talmudstudiums. Sein Kommentar, gleichfalls *Pené Jehoschuah* betitelt und bekannter als der Verfasser selbst, da es in diesen Kreisen Sitte geblieben, die Autoren bedeutender Halachawerke nach dem Titel ihrer Schriften zu benennen, hat denselben Zweck wie das größere halachische Werk seines Großvaters, nämlich Raschi gegen die Einwendungen der Thosaphisten zu verteidigen. Dieselbe Tendenz verfolgten damals zwar noch andere Erklärer, keiner aber mit derselben Gelehrsamkeit und gleichem Geschick. Mit einer fließenden, leichtfaßlichen Darstellung, mit einer bis auf den Grund durchsichtigen Klarheit verbindet er eine wahrheitsliebende Auffassung, wie sie bei den ältesten Erklärern des talmudischen Schrifttums gebräuchlich war. Er deutet nicht an; er sagt alles heraus, er gibt keine Winke, sondern einen vollen, klaren Einblick und wird dennoch schneller fertig mit dem, was er will, als andere mit ihren gedankenschweren Sätzen. Er beschreibt selbst seine Methode in folgenden Worten: „Ich habe den Vorsatz gefaßt, nichts niederzuschreiben, was von der Erforschung der Wahrheit sich irgendwie entfernt, nur wenn mir ein neuer Gedanke über eine Stelle kommt, der mir auf der Stufe jener Methode zu stehen scheint, die unsere „Ersten" befolgten, wähle ich ihn aus und schreibe ihn nieder." Trotz seiner geistigen Sagazität und wahrhaft frommen Weltanschauung war jedoch auch Falk ein warmer Anhänger der Kabbala, die ihm für die Erklärung der Bibel unumgänglich notwendig erscheint. Es war eben zu dieser Zeit — in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts — auch den erleuchtetsten Geistern nicht mehr möglich, sich der Umstrickungen der Kabbala zu erwehren. Nicht unerwähnt darf hier Naphthali Cohen (1710), bleiben, gleichfalls ein Pole, dessen Kommentare, Gutachten, Gebete einen denkenden Geist atmen. Die Beschäftigung mit Mischna und Talmud ist ihm „eine Tugend, wie es keine größere gibt"; seine Anschauungen von der sittlichen Weltordnung sind erhaben. Warum, fragt er, haben wir bei rabbinischen Lehren oft eine strengere Praxis als bei biblischen? Die heilige Schrift, so lautet die Antwort, die er sich selbst gibt, ist die Offenbarung des Himmels für die Erde; die rabbinischen Lehren aber sind Offenbarungen, die der menschliche Geist als dem Erdenleben dem Himmel darbringt. Auch seine symbolischen Erklärungen sind oft geistreich und ansprechend, und doch huldigte auch dieser Mann der Kabbala, und zwar sogar der „praktischen Kabbala", die ihn später selbst in den Verdacht der Brandstiftung gebracht hat.

So war die Zeit, und von solchen Anschauungen waren ihre führenden Geister geleitet. Nur sehr wenige vermochten sich dem

Zauberbann der Kabbala zu entwinden und die Pfade einzuschlagen, die die Ahnen einst für sie gebahnt. Einer dieser wenigen, in Polen wohl der einzige, war Elia Wilna (1720—1797), der durch den Titel „Gaon“ von seinen Zeitgenossen geehrt, und der auch in der Tat ein würdiger Nachkomme jener alten Gaonen war. Er zuerst wagte es, mit der hergebrachten Lehrweise zu brechen und eine methodische Behandlung des Talmudstudiums zu fordern; er zuerst führte seine Jünger wieder zur Bibel und unterrichtete sie in der lang vernachlässigten hebräischen Grammatik. Er wagte auch mehr, indem er aus dem Kreise der talmudischen Studien heraustrat und den allgemeinen Wissenschaften sich zuwandte. Das Gebiet der religionswissenschaftlichen Studien faßte er mit einer Klarheit des Denkens auf, wie kaum einer vor ihm. Auch er verwarf die Kabbala nicht; ja er schrieb sogar einen Kommentar zum *Sohar*, aber er ließ sich doch nicht von ihr so umgarnen, wie alle seine Zeitgenossen. Auch den palästinensischen Talmud zog er aus dem Staub der Vergessenheit hervor, der er Jahrhunderte lang anheimgefallen war. Beide Talmude, die Thosepha, Mechiltha, Siphra, Siphré, wußte er durch eine genaue und scharfsinnige Textkritik zu berichtigen und deren Verständnis aufzuhellen. Daneben beschäftigte er sich auch eifrig mit biblischer Exegese und hat zu fast allen Büchern der Bibel Erklärungen geschrieben, in denen das sachliche und grammatische Verständnis die Hauptsache ist, die allegorische Erklärungsweise aber nur da herangezogen wird, wo es gilt, „durch den poetischen Sinn der Jugend auf das Gefühl zu wirken“.

Unter seinen Schriften, die sämtlich erst nach seinem Tode von Söhnen und Schülern herausgegeben wurden, befinden sich auch eine hebräische Grammatik, ferner eine topographische Beschreibung von Palästina nach den biblischen Angaben, dann vierhundert Regeln über Trigonometrie und Algebra. Außerdem sollen noch größere Werke über Astronomie und Kalenderkunde handschriftlich vorhanden sein. Ein so feiner und klarer Geist, der gegen die Verirrungen der Kabbala, gegen die Orgien des jung aufblühenden Chassidismus so entschieden auftrat, dessen Vorbild als das eines reinen und frommen Charakters mustergültig war, der von seinen Glaubensgenossen so sehr verehrt wurde, ein solcher Mann, so sollte man meinen, hätte auf diese einen gedeihlichen Einfluß ausüben und sie in eine neue Richtung führen müssen. Weit gefehlt! Elia Wilna blieb eine vereinzelte Erscheinung in seinem Lande und zu seiner Zeit, dem man wegen seiner unantastbaren Frömmigkeit huldigte, dem nachzufolgen jedoch kaum einer seiner Jünger und Genossen auch nur den schüchternen Versuch wagte. Nach wie vor bleibt die pilpulistische Richtung

maßgebend, die mit der Kabbala sich verbunden und die erst von dem jüngsten Ausläufer, dem Chasidismus, abgelöst wird, der wie eine naturnotwendige Reaktion der Phantasie gegen die einseitige Herrschaft des Verstandes auftritt.

* * *

Nicht besser gestalteten sich die Verhältnisse in Deutschland, das in jenen Jahrhunderten wie eine Provinz Polens erscheint. Die hervorragendsten Rabbinate waren mit polnischen Juden besetzt; polnische Sitten und Gebräuche waren maßgebend, die polnische Lehrweise allgemein verbreitet. Etwas nüchterner erscheint allerdings die deutsche Weise, dafür aber auch trockener und lange nicht so geistreich wie die polnische Art des pilpulistischen Studiums. Zwar in der Zeit der Anfänge dieser Geistesrichtung erhoben sich hier und da Stimmon angesehener deutscher Rabbiner gegen dieselbe; sie wurden aber von dem Lärm des Pilpul übertäubt. Schon ein gelehrter Zeitgenosse und Nachfolger Jakob Pollak's, Jehuda Liwa b. Bezalel (1609) in Prag, trat in seinem Werk *Thiphereth Jisrael* (Der Stolz Israels), einer Art von Theodicee der biblischen Gesetzgebung, sehr energisch gegen die pilpulistische Richtung auf; aber er drang mit seinem Protest nicht durch, weil er selbst den polnischen Rabbinern nicht gewachsen war. Seine Richtung war mehr eine haggadische; in verschiedenen Werken und Predigten, von denen namentlich eines, *Nethiboth Olam* (Die Wege der Welt), beachtenswert ist, vertritt er diese Richtung, „auf die Erkenntnis des Volkes einzuwirken und die niedergedrückten Gemüter wieder aufzurichten". In einem derselben, *Be'er hag-Gola,* verteidigt er den Talmud gegen christliche Angriffe und die Haggada gegen Asarja de Rossi. Liwa b. Bezalel besaß auch astronomische, ja selbst philosophische Kenntnisse, wie aus seinen Schriften vielfach hervorgeht. Er verkehrte viel mit Tycho de Brahe. Aber mehr als sein Schaffen hat ihn sein Leben bekannt gemacht. Als „hoher Rabbi Löb" ist er allgemein bekannt; ein ganzer Sagenkreis hat sich um diesen Namen gesponnen und ihm einen wunderbaren Nimbus verliehen.

Die Predigt schien damals in der alten Prager Gemeinde eine Heimstätte zu haben. Auch Chajjim b. Bezalel (1588) hat in seinem *Sepher hach-Chajjim* (Buch des Lebens) über Moral und Askese wohlgeordnete homiletische Vorträge geboten. Er hat aber auch gegen das Kompendium des Mose Isserles über die rabbinischen Speiseverbote, dessen Veröffentlichung er um so mehr bedauert, als Isserles in diesem zu viele Indulgenzen nachläßt, die Diskussion eröffnet. Ihn überragte auf homiletischem Gebiet ein vielbeliebter Prediger, Salomo b. Ephraim Lentschütz (1616), dessen Ho-

milien zum Pentateuch, *Keli jakar* (Das köstliche Gerät), ebenso wie seine anderen einschlägigen Werke einen liebenswürdigen Ton anschlagen und gemütvolle, sinnige und ansprechende Erläuterungen zum Pentateuch bieten. Auch Lentschütz war ein Gegner des Pilpul. Es scheint, als ob in dem alten „goldenen Prag" ein frischerer Luftzug geweht hätte. Denn auch der unmittelbare Nachfolger Liwa's, Mordechaï Jafe (1594), war ein philosophisch gebildeter Kopf und ein Gelehrter von ungewöhnlicher Begabung. Sein Hauptwerk sind die zehn „Gewänder" *(Lebuschim)*, von denen die ersten fünf Teile die vier Ritualcodices systematisch zusammenfassen und erläutern, die andern exegetischen und philosophischen Inhalts sind. Einer ist ein Superkommentar zu Raschi und Misrachi, ein anderer zu dem *Moré* Maimuni's, ein dritter beschäftigt sich mit Astronomie und Kalenderberechnung. Allein schon die Beschäftigung mit den religionsphilosophischen Werken der Spanier ist in dieser Zeit ein Zeichen freien Geistes und ungetrübten Denkens. Die Prager Rabbiner des sechzehnten und teilweise auch des siebzehnten Jahrhunderts haben sich in dieser Richtung fast stets vor ihren Amtsgenossen, deutschen wie polnischen, hervorgetan. Als einer der bedeutendsten unter ihnen gilt allgemein Jomtob Lipmann Heller (1579—1654), ein Deutscher aus Wallerstein, der später in Prag und zuletzt in Polen eine autorative Stellung inne hatte, und, wie es heißt, den ersten Anstoß zu jener eigenartigen Organisation der sogenannten Vierländersynode *(Wa'ad Arba'a Araxoth)* gegeben hat, die lange die Rabbiner Polens zur gemeinsamen Beratung über religionsgesetzliche Fragen versammelte.

Lipmann Heller ist eine wohltuende Erscheinung im jüdischen Gelehrtenkreise jener Zeit. Sein Leben war ein bewegtes, mannigfachen Schicksalen ausgesetztes; er hat es selbst in seiner *Megilath Eba* (Trauerrolle) beschrieben. Er sah trübe Tage für seine Glaubensgenossen heraufdämmern. Er selbst wurde von den Jesuiten unter der Anklage, in einem seiner Werke das Christentum angegriffen und den vom Papst verbotenen Talmud zu sehr gefeiert zu haben, eingekerkert, und obwohl es ihm gelang, diese falsche Anklage zu entkräften, seines Amtes und Vermögens für verlustig erklärt. Nichtsdestoweniger fand er doch trotz vieler Verfolgungen Muße zu bedeutenden wissenschaftlichen Schöpfungen. Als die wichtigste derselben erscheint sein umfassender Kommentar zur Mischna, *Thosaphot Jomtob* genannt und in so hohem Ansehen stehend, daß ihn ein neuerer Dichter sogar in seiner bekannten poetischen Diskussion zwischen einem Rabbi und einem Mönch angeführt hat. Dieser Kommentar ist zugleich bedeutender und selbständiger als der von Bertinoro; er ist für das Studium der Mischna fast unentbehrlich geworden und deshalb auch fast allen späteren Aus-

gaben derselben beigedruckt. Die Vorzüge, die ihn auszeichnen, sind Klarheit der Auffassung, kritischer Scharfsinn und Gründlichkeit des Wissens. Auch seine Glossen zu Maimuni weisen manchen Lichtblick und gediegene mathematische Kenntnisse auf. Seiner Bußlieder über die Judenverfolgungen in der Ukraine ist bereits gedacht worden; er hat die Schrecken des dreißigjährigen Krieges in Deutschland wie die Kosakenverfolgungen in Polen miterlebt und beide Ereignisse in tiefempfundenen Bußliedern beklagt.

Auch einer seiner Nachfolger im Amte, Ahron Simon Spira (1600—1679), ist als Dichter von Selichoth bekannt, die die Bedrängnisse der jüdischen Gemeinde zu Prag während der schwedischen Belagerung (1649) schildern. Das reiche geistige Leben, das sich in dieser großen und alten Gemeinde, die ihren Ursprung gern in vorexilische Zeiten hinaufrückt, seit einem Jahrhundert entfaltete, die hebräischen Druckpressen, deren erste der bereits genannte Gerson b. Salomo Cohen im Jahre 1513 schon eröffnete und die von seinen Nachkommen, den Gersoniden, noch lange in Bewegung gesetzt wurde, die Autonomie des sozialen Lebens und die mannigfachen Gerechtsame, die die Gemeinde von jeher besaß, dies alles führte ihr zahlreiche hervorragende Schriftsteller und Gelehrte, nicht minder aber Talmudjünger aus allen Ländern Europas zu. Einer der bedeutendsten Gelehrten Prags war der Historiker David Gans, dessen noch zu gedenken sein wird. Als einer der wichtigsten Lehrer der Kabbala wurde von seinen Gesinnungsgenossen Reuben Höschke (1673) in Prag, der Verfasser des *Jalkut Rëubeni*, eines kabbalistischen Midrasch über den Pentateuch, gefeiert. Dieser Midrasch, eigentlich eine Nachahmung des *Jalkut Schimeoni*, ist ebenfalls ein fortlaufender haggadischer Kommentar zur Bibel, aus den wichtigsten altkabbalistischen Werken gezogen, und für die Literaturgeschichte nur darum von Wert, weil er einen großen Teil des durch den Druck überhaupt nicht verbreiteten kabbalistischen Schrifttums anführt, oder vielleicht auch, weil er die Spitze dessen darstellt, was jene Periode an mystischen Verirrungen, an düsterer Askese und übertriebener Rigorosität geboten.

Aber die allgemeine Richtung der Zeit war doch vorwiegend auf Fortentwickelung des religionsgesetzlichen Studiums gerichtet, so daß die Kabbala in Deutschland nimmer solche Verheerungen anrichten konnte, wie im Orient und in Polen. Die Autoren kabbalistischer Werke genossen keineswegs das Ansehen der hervorragenden Gesetzesforscher. Meist waren es herumziehende Wanderprediger, Lehrer und Vorbeter, denen ein ausreichendes talmudisches Wissen fehlte, um auch auf diesem Gebiet mit Erfolg auftreten zu können, während es ein Leichtes für sie sein mochte, aus zahl-

reichen Sittenbüchern der ältern ethischen Literatur fromme Betrachtungen über Askese, Moral und Lebensführung, vermengt mit kabbalistischen Berechnungen, Wundergeschichten und Rezepten zusammenzustellen. Ein großer Teil dieser Literatur ist nicht gedruckt, sondern nur handschriftlich verbreitet worden, der andere gedruckte verdient keine besondere Betrachtung.

Von diesen Verirrungen wendet sich der Blick mit Vorliebe zu den großen und starkbesuchten Talmudschulen Deutschlands, Oesterreichs und Polens, in denen das Studium der Religionswissenschaft um seiner selbst willen mit einem seltenen Eifer und Scharfsinn betrieben wurde.

Auch an einzelnen freien und erleuchteten Geistern fehlte es in jener Epoche nicht. Als einen solchen darf man wohl den Rabbiner der uralten Gemeinde zu Worms ansehen, Jaïr Chajjim Bacharach (1638—1702), dessen Rechtsgutachten, *Chawwoth Jair*, in der Responsenliteratur einen angesehenen Rang einnehmen. Bacharach war freimütig und gebildet. Er hatte mathematische Kenntnisse, betrieb das Studium des Talmuds methodisch und wagte — es galt dies damals wohl als ein Wagnis — auch das Studium der hebräischen Grammatik zu empfehlen. Er war in der Tat der „gelehrteste und vielseitigste, schöpferischste und originellste deutsche Rabbiner des 17. Jahrhunderts", der seiner Zeit vorausgeeilt war und wie ein Bahnbrecher geschichtlicher Auffassung, als ein Vorläufer der Wissenschaft des Judentums anzusehen ist. Leider gelangte er in der Not der Zeit nicht, dazu seine großen Intentionen auszuführen. Ein solcher Mann stand damals vereinzelt da. Höchstens kann man in jedem Lande zwei oder drei Männer dieses Schlages in jener Zeit auffinden, die deshalb ohne maßgebenden Einfluß auf ihre Glaubensgenossen blieben. Sie waren „stille Denker", die wohl den Verfall sahen, die aber nicht die Kraft, und zum Teil auch nicht den Mut besaßen, ihm entgegenzuarbeiten.

Unter den Vertretern des herkömmlichen Talmudstudiums nahmen die Rabbiner der gleichfalls sehr alten und angesehenen Gemeinden zu Frankfurt a. M., Mainz und Hamburg, Breslau, Fürth, Metz eine hervorragende Stellung ein. Sie waren meist Polen, selten nur Deutsche. Aber der Zufall der Geburt entschied nicht über ihre Richtung, die eine ausschließlich pilpulistische, hie und da etwas kabbalistisch angehauchte war und bis gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts auch geblieben ist. Solche Männer waren Gerson Aschkenasi (Ulif) in Wien und Metz (1694), dessen Rechtsgutachten, Predigten und Glossen erst nach seinem Tode erschienen sind, dessen Nachfolger in Metz Jona Theomim Fränkel und dann wiederum dessen Nachfolger Abraham Broda, ferner Jakob Cohen, Tewele Scheyer, Joseph

Steinhardt, Jakob Berlin, Meïr Schiff (1734), dessen scharfsinnige, knappe und gedrungene Diskussionen zu den Thosaphot den Werken der bedeutenden Autoren gleichgestellt wurden, Meïr Eisenstadt (1744), dessen halachische Novellen, Rechtsgutachten und Deraschoth gleich bekannt waren, Menachem Mendel Krochmal in Nikolsburg, von dem auch ein stimmungsvoller Sabbath-Hymnus erhalten ist, Zewi Hirsch Aschkenasi (1656—1718), wegen seiner Gelehrsamkeit und Klugheit „Chacham Zewi" genannt, dessen Rechtsgutachten und Glossen über viele Fragen des Zeremonialgesetzes Licht verbreiten und der später in Amsterdam gegen den sabbathäischen Propheten Nehemja Chajjon sehr energisch aufgetreten ist. Das interessanteste seiner Gutachten ist wohl das, welches er nach London erstattete. Dort hatte ein Teil der Gemeinde an der Predigt des bereits genannten Rabbiners David Neto Anstoß genommen, weil er in dieser die Einheit von Gott und Natur (natura naturans und natura naturata), also eine spinozistische Grundlehre, verkündet hatte. Es ist ein ehrenvolles Zeugnis für den polnischen Rabbiner, daß er sein Votum zugunsten des verklagten Predigers abgegeben und die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Weltanschauung der Bibel und des Talmuds darzulegen versucht. Ein solches Votum ist um so höher anzuschlagen, als Aschkenasi wohl ohne philosophische Voraussetzungen an diese Frage herangetreten ist. Auch sonst zeigt er sich in seinen Rechtsgutachten als ein Mann von klarem Verstand und streng sittlichen Grundsätzen. Er findet es z. B. sehr verwerflich, wenn man in betreff der Nächstenpflichten zwischen den Anhängern der eigenen und denen einer andern Religion einen Unterschied machen will. Es ist ja sehr klar, sagt er, daß wir, abgesehen von dem, gegen den wir die Menschenpflicht zu üben haben, schon um unserer Würde und Seligkeit willen angewiesen sind, uns wahre Grundsätze und gute, edle Gesinnungen anzueignen und denselben gemäß zu handeln. Wird uns doch selbst gegen die vernunftlosen Geschöpfe, gegen Tiere und Pflanzen, Schonung auferlegt! Man muß im übrigen anerkennen, daß derselbe Geist der Milde und Toleranz auch fast die ganze Responsenliteratur jener Zeit durchwehte.

Wie Aschkenasi, so war im Orient Chiskia da Silva, der Verfasser des Kommentars *Peri chadasch* (Die neue Frucht), eine selbständige, originelle Erscheinung inmitten einer durch und durch kabbalistisch zersetzten Gemeinschaft. Er stellte den Grundsatz auf, die Rabbinen seien nicht befugt, neue Erschwerungen aufzusuchen, die nicht im Talmud begründet seien; ja, unter Umständen könne selbst eine im Talmud begründet erscheinende Satzung aufgehoben werden. Der Autoritätsglaube der Zeit fand

an ihm keinen Anhänger; er tritt auch gegen Karo und Isserles auf, wo seine bessere Einsicht ihm ein abweichendes Urteil gebietet. Chiskia, der Rabbiner in Livorno und Jerusalem war, wurde wegen solcher Gesinnungen im Orient natürlich verketzert; nichtsdestoweniger blieb sein Kommentar zum Ritualkodex in der talmudischen Welt noch lange in hohem Ansehen. Auch die beiden mit ihm verwandten Chagis verdienen noch von orientalischen Gelehrten jener Zeit besondere Erwähnung. Jakob Chagis (1647) war ein spanischer Exulant; er schrieb einen Kommentar und eine methodologische Einleitung in die Mischna und den Talmud und verschiedene Moralwerke, die eine höhere ethische Auffassung und wissenschaftliche Anschauung erkennen lassen. Außerdem übersetzte er das Moralwerk von Isaak Aboab, *Menorath ham-Maor*, in die Sprache seiner Heimat. Mehr im Geiste der Zeit war das Schaffen seines Sohnes Mose Chagis (1704). Mose war ein literarischer Allerweltsmann: er beteiligte sich an allen Händeln der Zeit, trat mit geschäftiger Eile bald hier, bald dort auf und wurde wegen seines Fanatismus mit Recht ein Zionswächter der gesamten Judenschaft genannt. Von seinen zahlreichen Werken sind eine Sammlung methodologischer Regeln, Quellennachweise zu den Ritualcodices, viele Rechtsgutachten, die für die Zeitgeschichte von Interesse sind, verschiedene Streitschriften, namentlich gegen Chajjon, exegetische, kabbalistische und homiletische Arbeiten erhalten. Aber auch bei Mose Chagis verleugnet sich der spanische Ursprung nicht ganz; in seinem Kommentar *Mischnath Chachamim* (Die Lehre der Weisen) gibt er eine methodische Unterrichtskunde und in seiner Schrift *Sephath Emeth* (Die Sprache der Wahrheit) eine unparteiische und charakteristische Schilderung der Zustände in Palästina. In Livorno lebte etwa zur selben Zeit, auch als Rabbiner, Maleachi Cohen (1767), eine der letzten italienischen Autoritäten auf talmudischem Gebiete, der eine vermittelnde Richtung zwischen der alten und neuen Lehrmethode eingeschlagen zu haben scheint und dessen *Jad Mal'achi* eine sehr eingehende und instruktive Methodologie zum Talmud und den Schriften der Dezisoren bietet. Mit diesen Männern schließt die Reihe maßgebender Autoritäten im Orient und Italien ab; die Kabbala verdrängt nun auch dort wie in Polen das Talmudstudium und auch der sabbatäische Schwindel taucht noch einmal auf und feiert in Deutschland ein trauriges Nachspiel.

Zwei der angesehensten Gelehrten Deutschlands fachen diesen alten Streit wieder an, der noch einmal fast das ganze europäische Judentum in Mitleidenschaft zieht, Jonathan Eibenschütz (1690—1757), der in Krakau, Metz, Prag und Hamburg lebte, und Jakob Hirschel Emden (1696—1767, Jaabez), ein Sohn des

Amsterdamer Rabbiners Zewi Hirsch Aschkenasi. Eibenschütz war ohne Frage ein großer pilpulistischer Talmudgelehrter. Auch als Exeget weiß er die alte homiletische Weise, wie sie ein Asarja Piccio, ein Salomo Lentschütz geübt, angenehm und geistvoll aufzufrischen. Selbst die allgemeinen Wissenschaften sind ihm nicht fremd. Er rühmt sich selbst seiner philosophischen, historischen, mathematischen und astronomischen Kenntnisse und weiß dieselben auch für seine Zwecke zu verwerten. Sogar der Kabbala weiß er ein philosophisches Mäntelchen umzuhängen. Er ist ein Mann von ungewöhnlicher Geisteskraft und außerordentlicher Gelehrsamkeit; das kann selbst die Legion seiner Feinde nicht in Abrede stellen. Aber daneben ist er auch keineswegs ein makelloser fester Charakter, das muß selbst die Majorität seiner nicht minder zahlreichen Verehrer zugestehen. Er huldigt heimlich dem Sabbatäismus und legt ihn, da er desselben verdächtigt wird, öffentlich und feierlich in den Bann; aber selbst nachher verfertigte er noch Amulette im Namen des „Messias Sabbatai Zewi". Er sucht durch geheime Verbindungen mit den Franzosen und Jesuiten als Zensor hebräischer Druckwerke angestellt zu werden; seine Söhne stehen in Verbindung mit den extremsten Sabbatianern in Polen, den sog. Frankisten; und auch sonst lastet noch mancher Verdacht auf seinem Charakter. Gegen alle diese Verdachtsgründe ließ er sich von einem seiner Schüler, Karl Anton, schon nachdem dieser zum Christentum übergetreten und Professor in Helmstädt geworden war, verteidigen. Alles in allem hat Jonathan Eibenschütz unzweifelhaft eine unklare Rolle in jenem Kampf gespielt, während sein erbittertster Gegner, Jakob Emden, allerdings nicht seine Gelehrsamkeit und Begabung besaß, dafür aber als ein wahrhaftiger, unbeugsamer und energischer Charakter allgemein anerkannt wurde. Aber auch Emden war ein scharfsinniger Kopf. Ja, er steht selbst in seinen literarischen Leistungen über seinem Gegner, weil er in diesen sachlich Bedeutenderes geleistet hat. Er bekämpft energisch die Ausschreitungen der Kabbala; er ist nach einem halben Jahrtausend fast wohl der erste, der die Echtheit des *Sohar* anzuzweifeln wagt, er schreibt nüchterne kritische Kommentare zur Mischna, zum *Seder Olam*, zum Gebetbuch. Sein ganzes Schaffen hat einen originellen Zug. Nicht minder seine kaustisch scharfe, witzige Schreibweise, die von der Jonathan's sich vorteilhaft unterscheidet. Als Talmudist ist dieser aber weitaus bedeutender; seine hervorragendsten Werke auf diesem Gebiet sind seine Kommentare über den Ritualkodex, *Urim we-Thummim, Kerethi u-Pelethi*; seine beliebteste homiletische Schrift ist die Sammlung von Deraschoth, die er in Metz gehalten, *Ja'aroth Debasch* (Honigwälder), von seinem Neffen mit einem Bildnis des Verfassers herausgegeben. Jakob Emden's Schaffen ist

dagegen ein kritisches und polemisches. Die meisten seiner Schriften sind gegen Eibenschütz gerichtet; die andern sind, wie bereits bemerkt, Kommentare, Rechtsgutachten, Glossen und Deraschoth. Sehr interessant ist Emden als Apologet, am überzeugendsten in seinem Sendschreiben an die Vierländersynode in Polen; die echt humane und sittlich hohe Weltanschauung, die sich darin kundgibt, die historische Auffassung des Christentums, dem er eine große weltgeschichtliche Mission zuerkennt, sind ehrende Zeugnisse für den eifervollen Mann, dessen neuerdings erst herausgegebene Autobiographie ihn uns auch menschlich interessant und liebenswert macht. Die Anzahl seiner polemischen Schriften gegen Jonathan und die Sabbatianer beläuft sich etwa auf zehn. Auch die Streitschrift über die Echtheit des Sohar, *Mitpachath Sopherim*, ist eigentlich im letzten Grunde gegen den persönlichen Gegner gerichtet. Aber ihre Wirkung war eine über den Streit weit hinausgehende.

Jonathan verteidigte sich in der Schrift *Luchoth ha-Eduth* (Die Tafeln des Zeugnisses), in der er sämtliche Briefe, die die Rabbinen zu seinen Gunsten erlassen hatten, sammelte. Die europäischen Rabbinen waren wohl in der Majorität von Eibenschütz' Kryptosabbatäismus überzeugt; aber sie wollten einen so gelehrten und begabten Genossen nicht fallen lassen und suchten deshalb zu vermitteln. Namentlich der Rabbiner zu Frankfurt a. M., Jakob Josua Falk, war in diesem Sinne tätig. Ebenso der angesehene Prager Rabbiner Ezechiel Landau (1713—1794), ein scharfsinniger und gelehrter Talmudforscher, der sich eine gewisse Unabhängigkeit zu erhalten wußte und ausdrücklich erklärte, daß man sich in Sachen der Halacha nur an die älteren Autoritäten zu halten brauche, und dessen Rechtsgutachten *Nodâ bi Jehuda* (Bekannt in Juda) selbst in dieser Zeit allgemeiner Gelehrsamkeit auf diesem Gebiet sich noch hohe Geltung verschaffen konnten, und viele andere Rabbiner. Der Ausgang des Streites ließ den Sieg unentschieden. Es traten neue Faktoren auf den Schauplatz, die die allgemeine Aufmerksamkeit von diesem Kampf ablenkten, der nicht immer mit den Waffen des Geistes ausgefochten wurde, oder auch ablenken mußten. Die zahlreichen Briefe und Schriften, die dieser Federkrieg für und wider veranlaßte, offenbaren ein Gemisch von „tiefer Frömmigkeit und niederer Leidenschaft, von strenger Wahrheitsliebe und gehässiger Verleumdungssucht, von hohen Begriffen und flachem Buchstabenglauben, von erhabenen sittlichen Anschauungen und niedriger Rohheit, von richtiger Würdigung der Verhältnisse und dummdreister Unwissenheit, ja sogar in betreff der Form, von Wohlredenheit und barbarischem Ausdruck, von feinem Geschmack und gänzlicher Fahrlässigkeit, daß man fast annehmen muß, das ganze Schrifttum sei nur als Frucht längerer Verwahrlosung gereift, um diese end-

lich zum Bewußtsein zu bringen, gerade in der Zeit eines neuen Aufschwungs."

Nur auf einem so tief unterwühlten Boden konnte eine religiöse Bewegung wie die der Frankisten in Polen entstehen und Anhänger in jüdischen Kreisen finden. Ihr Urheber, Jakob Frank, trat als Nachfolger Sabbatai Zewi's auf und sammelte alle polnischen Sabbatianer um sich, die ihn als den „heiligen Herr" verehrten. Was selbst die verwegensten Kabbalisten kaum anzudeuten wagten, das sprach Frank offen und ohne Scheu aus. Er verfolgte den Talmud, pries den *Sohar* und setzte sich über das rabbinische Judentum ohne alle Bedenken weg. Aber auch das allgemeine Sittengesetz war keine Schranke für den polnischen Messias. Da schritten endlich die Behörden und die Geistlichkeit ein. Und seinem erhabenen Vorbild getreu nahm auch Jakob Frank keinen Anstand, in der Stunde der Gefahr seinen Glauben zu wechseln. Dann zwang er die Rabbiner zu einer öffentlichen Disputation über den Talmud. Aber auch nach der Taufe noch trieben die Frankisten ihr mystisches Unwesen in Polen wie in Deutschland bis zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts fort. Auch diese Bewegung hatte natürlich ihre mystischen Bekenntnisschriften und rabbinischen Widerlegungen, in denen sich die ganze Not der Zeit und der geistige Verfall am klarsten spiegelten.

* * *

Eine dürftige Nachlese nur bleibt, ehe sich die Pforten einer Periode neuen Aufschwungs erschließen, noch übrig, die jene Männer aufzählt, welche sich in irgend einer Richtung des allgemeinen Wissens über ihre Zeit erhoben haben. Gering ist ihre Anzahl, wenig bedeutend ihre Leistungen. Allein ihr Auftreten in einer Epoche allgemeiner Verwilderung macht sie zu bemerkenswerten Erscheinungen innerhalb des jüdischen Literaturkreises jener Zeit. Einer der ältesten und namhaftesten von ihnen ist David b. Salomo Gans (1541—1613) aus Lippstadt, der erste deutsche Jude, der für Geschichte und Geographie lebhaftes Interesse hatte. Er war ein Schüler des Mose Isserles in Krakau und hat vielleicht von ihm das Interesse an derartigen Forschungen empfangen. Dann lebte er in Prag, wo er den Umgang Tycho de Brahe's genoß, für den er aus der alten hebräischen Uebersetzung der alphonsinischen Tafeln Verschiedenes übertragen hat. Auch mit den freisinnigen Astronomen Johannes Müller (Regiomontanus) und Kepler stand er in wissenschaftlichem Verkehr. Sein Hauptwerk ist ein Geschichtskompendium, *Zemach David* (Der Sproß David's), dessen erster Teil die jüdische und dessen zweiter die allgemeine Weltgeschichte nach den ihm zugänglichen Quellen, unter denen die Chroniken von

Spangenberg, Laurentius Faustus, Martin Bork, Georg Cassius u. a. obenan stehen, schildert. Gans ist kein historischer Künstler; er hat von der Technik der Geschichtsschreibung noch keine Ahnung und hält sich an die alte mönchische Form trockener Annalen. Aber er ist doch interessant und beachtenswert, wo er auf seine Zeit zu sprechen kommt. Aus seiner westfälischen Heimat kennt er das Vehmgericht und schildert dasselbe: in Prag erlernt er die Landessprache und benutzt die böhmische Chronik von Martin Bork; die Hussitenkriege nennt er nach älteren Rechtsgutachten *Milchamoth ha-Awsim* (neuhebr. *Awsa*, böhm. *hus*, deutsch Gans) und sein Werk über mathematische Geographie, *Zurath ha-Arez* (Die Gestalt der Erde) ist in Konstantinopel mit dem Namen *David Awsi* gedruckt worden. Seine astronomischen Kenntnisse hat er in einer Anleitung zur mathematischen Geographie, *Nechmad we-Naʿim* (Angenehm und lieblich) niedergelegt, welchem Werke er auch eine historische Einleitung über die Geschichte der Astronomie beigegeben hat. Sein Standpunkt ist der des ptolemäischen Systems, obwohl er das kopernikanische kennt.

Gans war ein Freund des „hohen Rabbi Löb“ und weiß in seiner Chronik von dessen Audienz bei Kaiser Rudolf von Habsburg mancherlei zu erzählen. Diese Chronik schließt mit dem Preis zeitgenössischer Größen, von denen Mordechai Meisel, ein hochherziger Mäcen, und Mordechai Japhe, der gebildete Rabbiner zu Prag, die bekanntesten sind.

In jedem Falle aber steht Gans ungleich höher als seine Nachfolger auf diesem Gebiete. Von diesen ist im Orient David Conforte (1677) zu nennen, dessen *Koré had-Doroth* (Rufer der Geschlechter) ein Kompendium der jüdischen Gelehrtengeschichte gibt, das, weil es ältere Quellen, Handschriften und mündliche Berichte benutzt, ferner weil es über die Zeitgenossen in der Türkei, Afrika, Italien u. a. Nachrichten gibt und zuerst die Namen der Thosaphisten sammelt, eine wertvolle Quelle geworden ist, das aber seinem Geiste nach diese Auszeichnung niemals erlangt hätte. Conforte ist mit Leib und Seele Kabbalist und füllt sein Werk mit Wundergeschichten. Ja, er ist so fanatisch, daß er den Namen eines Forschers wie Asarja de Rossi zu erwähnen Anstand nimmt. Höher steht der sprachkundige Orientale Joseph b. Isaak Sambari (1672), der eine Chronik der Jahre 542—1672, *Dibré Joseph* (Die Worte Joseph's), verfaßt hat, die wohl die Fortsetzung eines älteren Werkes bildet, das er selbst wiederholt zitiert. In den Niederlanden vertritt der seichte Miguel di Barrios, dessen schon gedacht worden, die Rechte der Geschichtsschreibung, und in Polen Jechiël b. Salomo Heilprin (1728) aus Minsk. Seine Chronik *Seder had-Doroth* (Die Folge der Geschlechter) zerfällt in drei Teile,

deren erster eine Chronik von Adam bis zum Jahre 1096, und zwar die vollständigste, die die hebräische Literatur bis dahin aufzuweisen hatte, enthält, während der zweite Teil eine talmudische Gelehrtengeschichte gibt, und der dritte, allerdings weniger bedeutende, diese bibliographisch bis auf seine Zeit fortsetzt. Heilprin's Werk ist gelehrt, aber ohne historische Kritik, für die auch ihm das Verständnis noch nicht aufgegangen ist. Er hat nur ein großes Material kritiklos und naiv zusammengetragen.

So bleiben für die ganze Leidens- und Märtyrergeschichte der Juden im Mittelalter neben den nichtjüdischen Werken hauptsächlich die sog. *Memorbücher*, welche die einzelnen Gemeinden für das „Seelengedächtnis" anlegten und in denen sie eine Chronik aller Verfolgungen, historische Gedenktage und Märtyrernamen gaben, die wichtigsten jüdischen Geschichtsquellen. In richtiger Erkenntnis der Bedeutung dieser Gemeindechroniken sind neuerdings die Memorbücher von Alsheim, Beyersdorf, Bergheim a. E., Bingen, Bödigheim, Bonn, Bretten, Butterwiesen, Deutz, Dittigheim, Emden, Flörsheim, Frankfurt a. M., Fürth, Gailingen, Großgerau, Hagenau, Hanau, Kastel, Kirchhain, Koblenz, Kochendorf, Kreuznach, Kriegshaber, Mainz, Mannheim, Metz, Michelstadt i. O., Niederehrheim, Nürnberg, Oppenheim, Partenheim, Pfersee, Rheinbach, Sontheim, Straßburg, Trier, Weilmünster, Weisenau, Worms, Wien, Xanten bekannt gegeben und zum Teil ediert worden und haben über jene Episoden der jüdischen Geschichte Licht verbreitet.

Das Interesse an Literatur, Geschichte und Bibliographie wurde in dieser Epoche aber auch durch einen Mann von bescheidenem Wissen geweckt, der jedoch großen Fleiß und einen gewissen kritischen Scharfblick hatte, nämlich durch Sabbatai Baß (1641—1718). Baß war Vorbeter, zunächst in Prag, dann in mehreren anderen Orten. Schließlich errichtete er in einem kleinen schlesichen Städtchen bei Breslau, in Dyhrnfurt, eine hebräische Druckerei. Schon auf seinen Reisen hatte er vielfach Gelegenheit, seine bibliographischen Kenntnisse zu vermehren. In Amsterdam gab er, nachdem er verschiedene Kataloge und Bibliotheken benutzt, sein großes Verzeichnis hebräischer Bücher und diese Literatur betreffender historischer Werke aus, das schon gegen 2400 Bücher namentlich aufführt, *Siphthé Jeschenim* (Die Lippen der Entschlafenen), das erste bibliographische Werk in der neuhebräischen Literatur, dem natürlich noch alle Mängel einer Erstlingsarbeit anhaften, das ohne genügende wissenschaftliche Vorbereitung unternommen, das aber doch auch wiederum ein sehr verdienstliches Werk ist. Die Oekonomie desselben ist eine überaus charakteristische. Das ganze Werk erscheint als ein Haus *(Bajith)*, in das eine Eingangspforte *(Scha'ar)* und zwei Flügeltüren *(Delathoth)* einführen sollen. Die eine dieser

Türen repräsentiert das schriftliche Gesetz, und zehn Schlüssel, die diese Pforte erschließen, stellen die zehn Klassen dar, in denen die Schriften über die Bibel zu ordnen sind; die zweite Tür stellt natürlich das mündliche Gesetz dar und hat ebenfalls zehn Schlüssel, d. h. zehn Klassen für die talmudische Literatur. In diese zwanzig Abteilungen ordnet nun Baß das ganze jüdische Schrifttum ein, soweit es eben zu seiner Kenntnis gekommen war. Nach der alphabethischen Aufzählung sämtlicher hebräischen Büchertitel, die Baß mit bibliographischer Genauigkeit registriert, folgt noch als Nachtrag ein Index der Autoren, ein Verzeichnis der Lehrer der Mischna und des Talmuds, der Saboräer und Gaonim. Das ganze Werk beschließt ein Register der Schriften, die in lateinischer Uebersetzung gedruckt oder in moderne Sprachen übertragen wurden, und von Hilfswerken der jüdischen Literatur aus christlicher Feder.

Daß das Werk großes Aufsehen erregte, dafür zeugen die verschiedenen Uebersetzungen desselben, die teils projektiert, teils ausgeführt wurden. Es fand namentlich in christlichen Gelehrtenkreisen günstige Aufnahme. Für seine Glaubensgenossen mußte er sich auf die Autorität des bekannten Jesaja Horwitz berufen, der in seinem großen Moralwerk behauptete, jeder Israelit habe die Verpflichtung, sich ein Verzeichnis der wichtigeren religiösen Werke anzulegen und, falls er in diesen nicht studieren könne, wenigstens die Büchertitel so oft und so geläufig als möglich mit dem Vorsatz herzusagen, den Studierenden und Gelehrten beizustehen und das Streben nach Wissen wachzuerhalten. Von einem solchen Standpunkte aus mochte selbst die Bibliographie geduldet werden. Und sicher hat jener reiche Prager Rabbiner David Oppenheimer aus Worms (1690—1736), der die erste hebräische Bibliothek sammelte, denselben Standpunkt zu dieser Wissenschaft eingenommen. Oppenheimer ist mehr durch diese Bibliothek, die über 7000 Druckwerke und mehr als 1000 höchst wertvolle Handschriften enthielt, als durch seine Schriften, die meist halachische Themata betreffen, berühmt. Der strengen Zensur wegen konnte er diese nicht in Prag behalten und ließ sie nach Hannover überführen. Nach mannigfachen Schicksalen ist diese Bibliothek, von der wiederholt größere Kataloge angefertigt wurden, nach Oxford verkauft worden, wo sie den Grundstock der dortigen bedeutenden Universitätsbibliothek bildet.

Das Beispiel der Bibliographen und der Bibliophilen fand alsbald an verschiedenen Orten Nachahmung. Man fing an, die verstreuten Schätze des jüdischen Schrifttums zu sammeln und zu verzeichnen. Welch' einflußreiche Tätigkeit in dieser Beziehung hervorragende christliche Gelehrte damals ausgeübt haben, wird im besondern noch zu erwähnen sein. Zunächst gilt es, die Bestrebungen

jüdischer Schriftsteller nach dieser Richtung hin aufzusuchen. Ihre Spuren führen meist nach den Niederlanden und nach Italien. Zwar von einem jüdischen Bibliographen, Sabbatai Ambrun (1712) in Rom, der auch eine Geschichte aller Himmelssysteme *(Pankosmosophia)* und verschiedene polemische Werke geschrieben haben soll, ist nichts erhalten geblieben. Seine *Bibliotheca Rabbinica*, die er mit Benutzung der Bücherschätze des Vatikans schreiben wollte oder auch geschrieben hat, ist wie sein astronomisches Werk durch Einspruch der römischen Inquisition unterdrückt worden. Desto mehr ist von den Leistungen eines andern überaus fruchtbaren Schriftstellers bekannt, von Chajjim Joseph David Asulai (1726—1807) aus Jerusalem, der in Livorno lebte und starb. Er besaß große talmudische Kenntnisse, war ein eifriger Anhänger der Kabbala, hatte aber auch Verständnis und Interesse für Geschichte und Bibliographie. Seine Arbeiten auf diesem Gebiet schließen das jüdische Mittelalter in würdigster Weise ab. Auf drei großen Reisen hatte er viele Bibliotheken besucht und mannigfache literarische Beziehungen angeknüpft, die ihn in den Stand setzten, ein Werk zu schaffen, durch das er alle seine Vorgänger und Lehrmeister weit überholen sollte. Es ist dies das *Schem hag-Gedolim* (Der Name der Großen), eine Zusammenstellung der durch eingehende Studien gewonnenen Resultate literarischer Forschungen. Mehr als dreißig Jahre arbeitete Asulai noch an diesem Werk und dessen Nachträgen, das erst später wissenschaftlich geordnet wurde. In dieser neuen Ausgabe umfaßt die Arbeit mehr als 1300 Artikel über jüdische Schriftsteller seit der Periode der Gaonim und mehr als 2200 Artikel über hebräische Werke aus allen Perioden der jüdischen Literatur. Seine Nachrichten über die älteren Schriftsteller sind durchaus zuverlässig; seine Mitteilungen über wichtige Druckwerke sind oft die einzige Quelle für die Kenntnis derselben. Es fehlte ihm nur der klar übersehende, wissenschaftliche Geist, um diese Massen in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Asulai war auch sonst ein fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichnis seiner eigenen Werke, 71 an der Zahl, bildet eine kleine Bibliothek; sie erstrecken sich über alle Richtungen der jüdischen Wissenschaft seiner Zeit, aber keines hat auch nur entfernt die Bedeutung seines großen bibliographischen Sammelwerks.

Auch sonst zeigen sich in der Epoche noch mannigfache Spuren allgemein wissenschaftlicher Richtung. Eine Anzahl von Polyhistoren in Deutschland, Italien und selbst in Polen umfaßt verschiedene Wissenskreise, aber der jüdischen Literatur selbst kommt hiervon wenig oder gar nichts zugute. Insbesondere sind es Astronomie, Mathematik und Philosophie, die, wie früher, die meiste Anziehungskraft ausüben. Außer den schon Genannten: Isserles, Japhe, Gans,

Bacharach, Heller u. a. treten in Deutschland und Polen noch auf: Manoach Hendel (1612), der neben zahlreichen philosophischen Kommentaren über die Schriften Bachja's, Maimuni's, und einem das einfache Sachverständnis erschließenden Pentateuchkommentar auch verschiedene astronomische Werke und Noten zu älteren Werken, wie zu dem von Salomo b. Abigdor übersetzten *Liber de sphaera* von Sacrobosco und zu Purbach's *Theorica* verfaßte; Pinchas Elijja b. Meïr aus Wilna, der in seinem *Sepher hab-Berith* (Buch des Bundes) eine förmliche Enzyklopädie der Wissenschaften gegeben, deren wichtigste Bestandteile fast sämtlich aus fremden Lehrbüchern aufgenommen sind, die aber ein interessantes Bild gibt von dem Umkreis des Wissens unter den Juden Polens in Naturlehre, Naturgeschichte, Chemie, Anatomie, Geographie und Philosophie; Naphthali Hirsch Goslar aus Halberstadt, der erst im fünfzigsten Lebensjahr aus Maimuni's *Moré* die Philosophie kennen lernte und sodann gegen unjüdische Philosopheme, vor allem gegen die prima materia, ankämpfte, und manche andere, die in gleicher Weise sich die philophischen Ideen der Zeit anzueignen suchten, um sie dann von ihrem Standpunkt aus zu bekämpfen oder auch zu widerlegen, Nathan b. Joseph in Hamburg, der die astronomischen Werke Maimuni's und Abraham b. Chijja's erläuterte; Raphael Levi in Hannover (1734), ein Schüler von Leibnitz, der hauptsächlich der Astronomie huldigte und logarithmische wie chronologische Tabellen und ein Werk über Astronomie und Kalenderkunde ausarbeitete; Meïr Neumark in Berlin (1703), der sogar aus dem Deutschen eine ausführliche Kosmographie und eine mathematische Geographie übersetzte, die er dem Bibliophilen David Oppenheimer zueignete.

An bedeutenden Aerzten fehlt es natürlich am allerwenigsten. Einzelne von ihnen haben schon an deutschen Universitäten promoviert, andere sind nach wie vor Leibärzte hoher Herren; einige betreiben schon die medizinische Wissenschaft um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf die jüdische Literatur. Aus ihren Werken ist ihre Abstammung nicht mehr zu erkennen, und schon um dieser Tatsache willen sind sie aus diesem Kreise auszuscheiden. Die meisten aber bleiben den alten Vorbildern treu und verbinden mit ihrer Fachwissenschaft philosophische, astronomische und andere Studien, die in einer oder der andern Weise immer in das Gebiet der Literatur ihres Stammes einmünden.

Der bekannteste von ihnen ist Tobia b. Mose ha-Cohen (1652—1729, Moschides) aus Metz, der erste Jude, der an einer deutschen Universität studierte, und zwar, erst auf ausdrücklichen Befehl des Großen Kurfürsten, der die aus Oesterreich vertriebenen Juden 1671 in sein Land aufnahm, in Frankfurt a. O. Er vollendete

seine Studien in Padua und ging dann nach Konstantinopel, wo sich türkische Großveziere und tartarische Chans seiner Kunst bedienten. Sein Hauptwerk, *Ma'asé Tobijja*, ist medizinisch-philosophischen Inhalts und trägt einen enzyklopädischen Charakter. Er kämpft gegen die judenfeindlichen Professoren zu Frankfurt a. O. mit großer Sachkenntnis an, schont aber auch seine der Kabbala und dem blinden Wunderglauben ergebenen Glaubensgenossen nicht. Seine medizinischen Kenntnisse und Erfahrungen scheinen nicht unbedeutend gewesen zu sein. Er beschreibt zuerst den Weichselzopf (Plica polonica) aus eigener Anschauung und verschiedene andere lokale Krankheitserscheinungen oder auch kürzlich entdeckte Heilpflanzen, das Fieber, die Frauen- und Kinderkrankheiten, die verschiedenen Heilmittel — in drei Sprachen — und noch manches andere, was in dieses Bereich gehört. Trotzdem sträubt auch er sich noch, ebenso wie David Gans, David Neto und andere jüdische Schriftsteller, gegen das kopernikanische System, gegen welches er entschiedene Einwendungen zu machen sucht. Sein Werk steht heute noch bei den Juden des Orients in Ansehen. Ein gelehrter jüdischer Arzt war auch Dr. Ascher (Anschel) Worms in Frankfurt a. M. (1700), der ein großes Werk, *Sejag lath-Thora* (Zaun um die Lehre), über die Geschichte und das Wesen der Masora, die er übrigens für so alt wie die Bibel selbst hält, geschrieben, und außer mehreren kleinen Abhandlungen eine interessante Schrift über das bekannte Volkslied in der Osterhaggada „Ein Zicklein, ein Zicklein", das übrigens in der Volkspoesie vieler Länder wiederkehrt, verfaßt hat, in der die Idee der Vergeltung richtig als der dem Lied zugrunde liegende Gedanke erkannt wird.

Die geringste Beachtung finden während dieser ganzen Zeit Bibelstudium und hebräische Grammatik. Nur zwei jüdische Gelehrte werden überhaupt genannt, die sich mit letzterer Wissenschaft ernstlich beschäftigen: Jehuda Löb Neumark (1693), der eine hebräische Grammatik mit einer einleitenden historischen Uebersicht, *Schoresch Jehuda* (Die Wurzel Juda's), verfaßte, und der ungleich bedeutendere Salomo (Cohen) Hanau (1708 bis 1763). Hanau war ein kritischer Kopf, der das Studium der hebräischen Grammatik wissenschaftlich erfaßte und in seinem *Binjan Schelomo* (Der Bau Salomo's) demgemäß darzustellen versuchte. Seine kühne und rücksichtslose Weise rief viele Gegenschriften hervor, die aber nicht auf gleicher Höhe standen. Auch seine Abhandlung über die Akzente und sein grammatischer Kommentar zum Gebetbuch fanden vielen Widerspruch, der ihn wieder zu scharfen Entgegnungen veranlaßte. In jedem Falle war Salomo Hanau seit Elia Levita der bedeutendste jüdische Grammatiker, ob-

wohl auch von ihm eine wesentliche Erneuerung dieser Wissenschaft nicht ausgegangen ist. Die ganze Richtung der Zeit wirkte ja dem Studium der Grammatik entgegen, das man im günstigsten Falle als unnütze Spielerei, wo nicht als lästerliche und von der Gläubigkeit abführende Beschäftigung anzusehen geneigt war.

Ja, Bibelstudium und Grammatik wurden selbst vom Jugendunterricht ausgeschlossen, dem in dieser Epoche jede Form und Richtung fehlte. Der Talmudunterricht in der hergebrachten pilpulistischen Manier verdrängte alles andere Wissen. Zwar erhoben einsichtige Rabbiner wiederholt ihre Stimme gegen die Vernachlässigung der Bibel und der Grammatik; aber diese Stimme verhallte wie die des Predigers in der Wüste. Fehlte es ja doch an jeder Unterrichtsordnung und an einem auch nur halbwegs brauchbaren Lehrbuch der Glaubens- und Sittenlehre des Judentums für den Jugendunterricht. Einen einzigen Versuch nach dieser Richtung hin hat Abraham Jagel (1595) aus Monselico bei Padua in seinem Buche *Lekach tob* (Die gute Lehre) gemacht, das einen Katechismus der jüdischen Pflichtenlehre darstellt. Aber auch dieses Buch blieb ohne jeden Einfluß und weckte keine Nachahmung.

Besser war natürlich für den Unterrricht der Talmudjünger an den Jeschiboth gesorgt, die zahlreiche Kompendien, Glossen, Indices und Wörterbücher in das Reich der religionswissenschaftlichen Studien einführten. Das ausführlichste dieser talmudischen Realwörterbücher hat Isaak Lampronti (1679—1756) aus Ferrara in seinem *Pachad Jizchak* (Die Furcht Isaak's) angefertigt. In der Handschrift dieses seines Lebenswerks hatte jeder Buchstabe des Alphabets einen besonderen Band; in der zweiten Rezension hatte er das Werk auf zwölf Bände zusammengedrängt, von denen in langen Pausen bis zum Jahre 1813 sechs Bände und in neuerer Zeit abermals einige Bände erschienen sind. Das Werk zeichnet sich aber mehr durch den außerordentlichen Sammelfleiß und die merkwürdige Belesenheit des Verfassers als durch systematische Anordnung und wissenschaftliche Behandlung der Materie aus. Vorher hatte schon Simon b. Jehuda Peiser aus Lissa (1728) ein brauchbares Onomasticon zur Bibel und dem Talmud unter dem Titel *Nachalath Schimeoni* (Das Erbe des Simoniten) zusammengestellt.

Die erhöhte literarische Schaffenskraft wurde in dieser Epoche allgemein sich ausbreitenden Talmudstudiums natürlich durch zahlreiche Druckereien in allen Ländern gefördert, unter denen die zu Frankfurt a. M. obenan standen. Daneben wurden auch in den Nachbarstädten Hanau, Offenbach, Rödelheim, sowie in anderen Städten Deutschlands, Oesterreichs und Polens ansehnliche Druckereien errichtet, aus denen die schönsten Talmudausgaben und zahl-

reiche Responsen-Sammlungen, Kommentare, Glossen, Novellen zum Talmud, den Midraschim und zu den Ritualcodices hervorgingen. Solche Druckerwerkstätten befanden sich zu Dyhernfurth, zu Sulzbach, Wilmersdorf, Fürth, Dessau, Breslau, Krakau, Wilna, Grodno, Lemberg und vor allem in Amsterdam. Die Zahlen, die über den Bücherverkauf, nur an die österreichischen Juden, um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts angegeben werden, sind das sprechendste Zeugnis für den erhöhten literarischen Bedarf sowohl, als auch für die nicht geringe Leistungsfähigkeit der Schriftsteller wie der Drucker. Nach authentischen Berichten wurden damals alljährlich allein von den Juden Oesterreichs Talmude für 40 000 Gulden, Werke, die in dies Studium einleiteten, für 56 000 Gulden, Religionsbücher für 60 000 Gulden, Andachts- und Gebetbücher für 70 000 Gulden, Bibeln für 40 000 Gulden, exegetische Werke für 18 000 Gulden gekauft. In einem Zeitraum von 250 Jahren steter Verfolgungen wurden von drei bis vier Millionen Mitgliedern verarmter, zersplitterter und bedrängter Judengemeinden mehr als 6000 verschiedene Druckwerke hergestellt und verbreitet.

Solche Zahlen reden eine deutlichere Sprache als die ausführlichsten literarhistorischen Nachweise. Sie sind charakteristisch sowohl für das allgemein rege geistige Leben der Juden in jener Epoche als auch für die Richtung, die dasselbe eingeschlagen, und die so lang die einzig maßgebende geblieben, bis der Lufthauch der neuen Zeit auch über die Mauern des Ghetto drang und dort neues Leben und neue geistige Bestrebungen weckte.

VIII. Die jüdisch-deutsche Literatur.

In dem Geistesleben eines jeden Volkes begegnen wir neben den großen und für die Bedeutung seines Schrifttums maßgebenden Richtungen und Bewegungen fast in jeder Periode einer literarischen Unterströmung, die hinter jenen einherzieht, von den zeitgenössischen Großen ungekannt und unbeachtet, die aber in ihrem Verlauf nicht minder charakteristisch ist für die genaue Kenntnis von dem Geistesleben des Volkes, aus dessen Bedürfnis sie hervorgegangen, dessen Wille sie trägt und in dessen Leben sie einmündet. Gerade aus einem solchen, von den kritischen Faktoren nicht kontrollierten Schrifttum ist des Volkes ureigener Geist zu erkennen, auf den es sich stützt. Diese sogenannte Volksliteratur verdient deshalb wohl ihre Beachtung neben den großen Hauptrichtungen des Schaffens, die den Wertmesser für die Stellung eines Volkes innerhalb der Weltliteratur abgeben. Spiegelt sich denn die Sonne nicht auch in dem winzigen Tautropfen, der einsam auf einer Blume sitzt, und

sendet sie nicht auch ihr Bild in die flüchtig verrinnende Welle des Stromes, der sie alle, die großen wie die kleinen Zuflüsse, brüderlich aufnimmt und vereint dem Weltmeer zuführt?

Auch in der Literatur des jüdischen Stammes kann man eine solche volkstümliche Unterströmung auffinden, die von alters her wie die freundliche Haggada neben der strengen Halacha einherzog. Auch sie ist aus einem tiefen Bedürfnis hervorgegangen, aus dem Bedürfnis der Phantasie gegenüber den einseitig geltend gemachten Rechten des Verstandes. Auch sie wandte sich nicht an die Großen und Mächtigen, sondern an die Kleinen und Armen im Geiste, an die Frauen und Kinder zuvörderst. Auch sie ging neben den großen Bewegungen unbeachtet einher. Aber auch sie hat den Geist des Volkes gelabt und genährt, in der Trübsal erheitert, in den Tagen der Not getröstet und so ihren Zweck reichlich erfüllt. Es ist die jüdisch-deutsche Literatur.

Aber, um das Bild des Stromes festzuhalten, wie gar oft ein Fluß, der hier segensreich das Land bewässert und Wachstum und Gedeihen auf Feld und Flur verbreitet, dort über seine Ufer hinaustritt, Gefahr und Verderben bringend, um dann an anderer Stelle ganz zu versanden, so hat auch diese in ihren Anfängen fruchtbare Strömung in ihrem späteren Verlauf trübe Fluten gewälzt, und ihre letzten Spuren tragen nur noch Sand und Gerölle in die entlegenen Länder des Ostens.

In frühe Tage des Mittelalters verliert sich der Ursprung dieser literarischen Strömung. Schon in den Glossen und Gutachten des elften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts begegnet man deutschen Wörtern und Sprüchen. Zwar steht der „Spürhunt“ in dem kabbalistischen Werk des berühmten Eleasar b. Jehuda aus Worms noch vereinzelt da; desto mehr deutsche Glossen finden sich aber schon früher bei Raschi, später bei Elieser b. Nathan und anderen Zeitgenossen. Wohl aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts stammten auch die zahlreichen deutschen Glossen eines Schülers des berühmten französischen Lehrers Mose ha-Darschan zu den biblischen Erklärungen eines nordfranzösischen Exegeten aus der Schule Raschi's, „die die reinsten mittelhochdeutschen Wortformen treu wiedergeben“. Die Juden haben damals die deutsche Sprache ihrer Umgebung gesprochen. Das beweist ihre Teilnahme an dem geistigen, ja sogar an dem Literaturleben jener Zeit. Das fünfzehnte Jahrhundert hat manche Spuren einer keimenden Bewegung auf dem Gebiet der Volksliteratur aufzuweisen. Im sechzehnten Jahrhundert soll nach einigen Bibliographen eine Dichterin jüdischer Abkunft, Rahel Ackermann, sogar in reinem Schriftdeutsch ein Gedicht, *Das Geheimnis des Hofes*, verfaßt haben, wegen dessen sie aus ihrer österreichischen Heimat verbannt worden.

Aber alle diese Ansätze und Keime führen, wie gesagt, auf deutschen Ursprung zurück. Es handelt sich dabei nur um die besondere Art der schriftlichen Wiedergabe des Deutschen, die, weil man sich dabei der hebräischen Buchstaben bediente, eine eigentümliche Orthographie erforderte. Die ersten sicheren Spuren des sogenannten Judendeutsch und einer daran sich schließenden Literatur gehören dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts an.

Erst in neuerer Zeit hat man begonnen, diesem jüdisch-deutschen Jargon eine größere wissenschaftliche Beachtung zu schenken. Aber man ist dabei zu der Entdeckung gekommen, daß es deutsches Eigentum, deutsches Sprachgut sei, das man hier so lange hat unbenutzt verwildern lassen. Eine nähere Untersuchung dieses eigenartigen Sprachgefüges hat in diesem ein Gemisch von deutschen und hebräischen Wörtern erkannt, dessen einziges Gesetz aber doch wohl nicht allein die Willkür gewesen zu sein scheint. Von Bedürfnis und Zwang getrieben, ist diese Zusammenschiebung entstanden; sie liefert trotz aller Verwilderung den untrüglichsten Beweis, daß der Jude, wie auch der Haß ihn verfolgt, doch das Land, in dem seine Ahnen seit Jahrhunderten lebten, als sein Vaterland ansieht und mit dessen Leben, Sprache, Sitte und Eigenart verschmilzt. Es ist eine der merkwürdigsten Tatsachen für die Assimilationsfähigkeit dieses Stammes, daß selbst innerhalb der eng gesteckten Grenzen seiner bürgerlichen Existenz im Mittelalter deutsche Sprache, deutsche Sage und Sitte haben Eingang und Platz finden können. Die Eigentümlichkeit des Judendeutsch besteht also darin, daß hebräische und aramäische Wörter oder Wortwurzeln mit deutschen Wörtern oder Flexionsformen dadurch verbunden werden, daß das hebräische Wort eine deutsche Endung erhält und in dieser Weise deutsch flektiert wird. Wenn man aber von Flexion spricht, so darf man doch nicht an strenge grammatische Formen denken, die in dieser Mischsprache vielmehr nachlässig durcheinander geworfen sind. Die Konstruktion, Verbindung, Betonung und Anwendung, wohl auch die Abkürzung und Aenderung deutscher Wörter hat dann dieses eigentümliche Gefüge geschaffen, auf dessen Grunde aber wertvolles althochdeutsches und mittelhochdeutsches Sprachgut noch ruht, das aus dem deutschen Sprachgebrauch verschwunden und nur zum Teil noch in alten Schriftwerken zu finden ist. Besondere deutsche Dialekte sind nur schwer herauszuerkennen; indes hat man doch als die Hauptbestandteile des Juden- oder Mauscheldeutsch die schwäbischen und fränkischen Dialekte angenommen. Die in Süddeutschland besonders zahlreich lebenden Juden sind nach der Vertreibung nach dem slavischen Osten gewandert und haben dorthin diese Sprachmischung mitgebracht und fortentwickelt. So ist das Judendeutsch ein deutscher

Dialekt wie jeder andere, und als solcher ein wertvolles Hilfsmittel zur Erklärung der deutschen Sprache, ebenso wie zur Kenntnis der Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters geworden.

In Polen hat er vielfach besonders polnische Wortwurzeln mit aufgenommen, wie er andererseits im Elsaß und Frankreich französische, in den Niederlanden holländische, in Böhmen und Mähren böhmische Sprachbestandteile seinem bunten Wortschatz einverleibt hat. Als dann auch die Juden aus Polen wanderten, zog das Judendeutsch mit ihnen in alle Weiten und drang selbst in die neue Welt, dort wieder englische Wortformen in sich aufnehmend. Man kann wohl sagen, daß diese Sprache fast in jedem Lande eine andere, eigentümliche Färbung erhalten hat. Der Grundton bleibt aber immer deutsch, so daß man diesen Dialekt mit Recht als „ein Produkt des Patriotismus, und zwar des Provinzial- oder Lokalpatriotismus der deutschen Juden", hat bezeichnen dürfen. Das Judendeutsch besteht aus vier Hauptelementen, nämlich zuvörderst aus dem Hebräischen, das für alle dem Kreis des religiösen Lebens entnommenen Begriffe und Ausdrücke angewendet wurde, sodann aus wunderlichen Verbindungen des Hebräischen mit dem Deutschen durch Zufügung des Hilfswortes „sein" zu dem hebr. Partizipium, durch deutsche Flexion hebräischer Wörter, durch willkürliche Zusammensetzungen und durch Abbreviaturen, die dann als Wörter gelten, und später auch der Zufügung fremdsprachlicher Wörter oder einer derartigen Aussprache.

So bildet der seltsame Sprachbau des Judendeutsch, besonders in seinem Vokalismus und Diphthongismus, welcher weniger eine jüdische Eigentümlichkeit ist als vielmehr das volle Gepräge des Althochdeutschen an sich trägt, den sichersten Beweis, „wie tief das Judentum sogleich bei seinem ersten Erscheinen auf deutschem Boden in Wesen und Sprache des deutschen Volkes eingedrungen ist und wie die wunderbare, innere Zähigkeit und wiederum die ebenso wunderbare Fügigkeit des Judentums das auf deutschem Boden Erworbene beständig treu und zäh festgehalten hat, so daß man das in der Verkehrssprache des deutschen Volkes längst aufgegebene und vergessene Althochdeutsch und Niederhochdeutsch mit überraschender Kundgebung im Jüdischdeutschen aufbewahrt findet. Auf der andern Seite ist die jüdisch-deutsche Sprache wieder mit äußerster Gefügigkeit der deutschen historischen Sprachwandelung gefolgt, so daß man ebensoviel Mittelhochdeutsches wie Neuhochdeutsches im Judendeutsch deponiert findet und somit das Judendeutsch eine große Zuverlässigkeit in Bewahrung der deutschen Sprachwandelungen aller Phasen besitzt, welche sehr überrascht und für die deutsche Sprachforschung von Wichtigkeit ist."

Es verdient bemerkt zu werden, daß nur noch in einem einzigen Lande eine ähnliche Erscheinung wiederkehrt, und zwar in Spanien. Auch von der pyrenäischen Halbinsel trugen die Exulanten ihren Jargon, aus Spanisch und Portugiesisch gemischt, nach den Niederlanden, nach England und Südfrankreich, hauptsächlich aber nach der Türkei. Dieser sog. spagniolische Dialekt, auch Ladino oder Español genannt, ist in der Türkei und den angrenzenden Ländern heimisch geblieben. Auch er hat eine reichhaltige Volksliteratur aufzuweisen, und noch sind in Rechtsgutachten, Protokollen, Scheidebriefen und anderen Gemeindeschriften, sowie in Erbauungswerken und selbst in Volksliedern und Sagen zahlreiche Dokumente dieser Volkssprache erhalten, die der wissenschaftlichen Forschung sicher wichtige Ausbeute versprechen. Leider hat diese bis jetzt weder nach der sprachlichen noch auch nach der literarischen Seite hin dieses Gebiet genügend erforscht.

Wenn also die Juden in Spanien und Deutschland die Landessprache für ihren besondern Verkehr umbildeten und auch noch in der Verbannung jahrhundertelang beibehielten, so muß man annehmen, daß sie mit der Kultur dieser beiden Länder inniger vertraut waren und daß sie dort dem geistigen Leben nicht so fern standen, als man gemeinhin glauben möchte. Von Spanien ist dies zur Genüge bekannt; aber auch in Deutschland weisen die Wege der jüdisch-deutschen Literatur auf eine nähere Beziehung und starke Beeinflussung durch die deutsche Literatur jener Periode hin.

Es ist nach all dem Vergangenen begreiflich, das diese Literatur keine durchaus originelle sein konnte. Sie mußte viel aus fremden Quellen schöpfen oder gar fremdes Gut adoptieren. Auch ihr religiös-ethischer Teil stützt sich vorwiegend auf neuhebräische Quellen, so daß höchstens der der polemischen Tendenz dieser Volksliteratur entsprechende und hie und da auch der rein belletristische Teil Anspruch auf Originalität machen kann. Wenn die Großen in Israel, die Rabbiner und Gelehrten, dieser Literatur im ganzen fernstanden und sie höchstens durch ein empfehlendes Vorwort, *Haskama*, dem Gebrauch der ungebildeten Männer, der Frauen und Kinder anheimstellten, so mußte die Hauptarbeit an der Volksliteratur denen anheimfallen, die die Bedürfnisse dieser Klassen am besten kannten und am ehesten befriedigen konnten: den Lehrern, Vorbetern, Talmudjüngern und Männern von bescheidenem Wissen. Natürlich trägt die jüdisch-deutsche Literatur vorwiegend einen elegischen Charakter; sie ist ein Kind der Leiden und Drangsale. Aber auch die Hoffnung auf Erlösung, die ja den Grundton der hebräischen Literatur bildet, kommt in ihr zu freudigem Ausdruck, und selbst der Humor ist ihr nicht ganz ferngeblieben. Einen ästhetischen Wertmesser darf man freilich an die wenigsten dieser

Schöpfungen anlegen; es ist meist literarischer Wildwuchs, der nicht auf fruchtbarem Boden hervorgesproßt, den keine Sonne beschienen, den keine liebende Hand gepflegt hat. Die Geschmacklosigkeit ist in der zweiten Hälfte dieser Literaturepoche sogar vorherrschend. Ihre ganze Bedeutung ist vorwiegend eine historische, indem sie uns dem Volksgeist jener Jahrhunderte näherbringt und das Verständnis der Kultur- und Sittengeschichte erleichtert.

Den Stoffen nach enthält die jüdisch-deutsche Literatur, soweit sich diese jetzt schon literarhistorisch übersehen läßt, zunächst natürlich deutsche Versionen aus Bibel und Gebetbuch, Glossare und Grammatiken, haggadische Erbauungsbücher und Paraphrasen, religiös-ethische Werke und Kompendien über das Ritualgesetz, dann aber auch jüdische und allgemeine Geschichten, polemische Schriften, Romane, Gedichte, Possen und Schwänke, Geschäftsbücher und Schriften für den Unterricht der Jugend im allgemeinen Wissen.

Entspräche einem so reichen Inhalt der Wert dieses Schrifttums, so wäre eine solche Unterströmung wahrscheinlich mächtiger als die Hauptrichtung der jüdischen Literatur dieser Periode geworden, in der ja das Wehen des Volksgeistes nur selten zu verspüren und die vorwiegend eine Literatur der Gelehrten ist. Aber auch in ihrer Armseligkeit ist diese literarische Bewegung immer noch ungemein charakteristisch für die Zeit, in der sie entstanden, für die Quellen, aus denen sie geschöpft, und nicht zuletzt für die Kreise, welchen sie geistigen Nahrungsstoff zugeführt hat. Weisen die ersten sicheren Spuren einer jüdisch-deutschen Literatur, wie bereits erwähnt, in das erste Viertel des sechzehnten Jahrhunderts und bilden ihre Anfänge zunächst deutsche Versionen der heiligen Schrift, so wird man wohl schon hierbei an eine Einwirkung des deutschen Geisteslebens denken müssen, das damals in Martin Luther den Mann „mit dem heilig bewegten, liebflammenden, muskelstarken Herzen“ erstehen sah, der die deutsche Schriftsprache schuf und durch seine Bibelübersetzung einen so unermeßlichen Einfluß auf die deutsche Literatur ausgeübt hat.

Luther's Verdeutschung der Bibel war bekanntlich nicht die erste. Vielfache Uebersetzungsversuche gingen ihr voran; aber keiner hatte sich noch an das ganze Werk gewagt. Erst seine Arbeit umfaßte das gesamte Bibelbuch; erst sie lehrte, was für Kunst und Kenntnis zum guten Uebersetzen gehört. „Das Dolmetschen ist nicht eines jeglichen Kunst“, sagte Luther, „es gehört dazu ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, erfahren, geübt Herz.“ Und mit all' diesen Eigenschaften müsse der Uebersetzer vor allem die Liebe verbinden, die Liebe zu seinem Werk, zu seinem Volk, daß sein Wort „also dringe und klinge in das Herz durch alle Sinne“. Darum dürfe er nicht allein die Buchstaben

des Originals um Rat befragen, sondern die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt und diesen allen müsse er auf das Maul sehen, wie sie reden, um danach zu übersetzen.

Ein so klassisches Beispiel mußte natürlich überall begeisterte Aufnahme, eifrige Nachahmung finden. Luthers Pentateuchübersetzung erschien 1523; die gesamte Bihel 1534. In demselben Jahre erschien auch in Krakau ein jüdisch-deutsches Wörterbuch zur Bibel, *Sepher schel Rabbi Anschel*, über dessen Autor wenig Näheres bekannt ist, das eben nach dessen eigenem Geständnis sich an die Bibelkonkordanz von Isaak Nathan anlehnt und wie diese vorwiegend polemischen Zwecken dient. Die zur Erklärung gebrauchten Vokabeln sind dem reinsten Mittelhochdeutsch entlehnt. Die erste jüdisch-deutsche Pentateuchübersetzung, die uns näher bekannt ist, stammt aus dem Jahre 1540; sie wurde zu Cremona gedruckt. Nach ihr hat vier Jahre später der bekannte Paulus Aemilius eine Uebersetzung des Pentateuchs und der fünf Megilloth zu Augsburg herausgegeben, um dadurch den Beweis zu liefern, „daß die Juden keineswegs, wie viele Christen meinen, auch jetzt noch hebräisch sprechen". Er erklärt es ausdrücklich, daß er eine Uebersetzung, die ihm vorgelegen „und die vor mehreren Jahren aus dem Hebräischen ins Deutsche gemacht worden, Wort für Wort abgedruckt" habe. Ein Jahr vorher (1543) hatte gleichfalls zu Augsburg der Drucker Chajjim Schwarz das ältere in der Nibelungenstrophe „im 8. Gesetz" (Ottava rima) gereimte *Samuelbuch* und das *Buch der Könige* in jüdisch-deutscher Uebersetzung herausgegeben. Mit diesem Buchdrucker stand Paulus Aemilius durch den Rabbiner Isaak Günzburg in persönlicher Beziehung. Es liegt nahe, daß der letztere in seiner Ausgabe der „zway ersten Bücher der Künig . . . aus den hebräischen Buchstaben mit Fleiß in unser Hochdeutsch gebracht" (Ingolstadt 1562), jene Uebersetzung der Bücher Samuelis, die schon nach ihren haggadischen Deutungen auf jüdischen Ursprung hinweist und die in neuerer Zeit Veranlassung zu einer erregten literarischen Kontroverse gegeben hat, unter Verschleierung des wahren Sachverhalts und ohne Erwähnung der ersten Ausgabe aus der ursprünglichen Vorlage mit deutschen Lettern übertragen und nur in Ausdruck und Rhythmus korrigiert hat. Ein Fragment daraus ist das in der Hamburger Stadtbibliothek befindliche Manuskript, das lange einer jüdischen Dichterin Litte zugeschrieben wurde, während der Name des Abschreibers — denn nur um eine Abschrift handelt es sich — tatsächlich Liwa aus Regensburg lautet.

Zugleich mit der Augsburger erschien aber auch in Konstanz eine neue jüdisch-deutsche Uebersetzung des Pentateuchs, die ein

getaufter Jude, Michael Adam, bei Paul Fagius herausgab. Später hat man diese Uebertragung dem Grammatiker Elia Levita fälschlich zugeschrieben, dessen berühmte Uebersetzung der Psalmen „in teutscher Sprach“ 1534 erschienen ist. Diese wurde „in der grosen stat Venedig“ von dem bekannten jüdischen Buchdrucker Cornelius Adelkind ediert. An diese ersten Uebertragungen reihten sich nun in ununterbrochener Reihenfolge viele andere in Deutschland und der Schweiz, in Italien und Polen.

Vollständige Bibelübersetzungen hat aber erst das siebzehnte Jahrhundert hervorgebracht. Und zwar wiederum zwei zu gleicher Zeit, ein Beweis dafür, daß die Nachfrage und das Interesse ein gesteigertes waren und die buchhändlerische Konkurrenz dasselbe eifrig zu befriedigen suchte. Die eine dieser Uebertragungen ist von Jekutiel Blitz (1676), die andere von Josel Witzelhausen (1683), beide zu Amsterdam, erschienen. Der Drucker der erstern, Uri Phoebus, ließ sich von der Rabbinersynode in Polen einen Schutzbrief erteilen, daß diese oder eine ähnliche Ausgabe in den nächsten zehn Jahren nicht nachgedruckt werden dürfte. Ein kundiger Rabbiner, Meïr Stern aus Frankfurt a. M., der Lehrer Knorr's v. Rosenroth in der Kabbala, war sein Korrektor. Uri Phoebus hatte sein ganzes Vermögen in diese Edition gesteckt, deren Verdienst er selbst wohl am höchsten anschlug. Sogar von dem polnischen König Johann Sobieski wußte er ein Privilegium zu erlangen, das seine Uebersetzung auf zwanzig Jahre hinaus vor jeder Konkurrenz schützte. Aber ehe noch der Druck vollendet war, erschien schon die Arbeit eines Rivalen, die Uebertragung Josel Witzenhausens, die dieser dem Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Preußen zum Dank für die den Juden bewiesene Huld gewidmet, bei der der Bibliograph Sabbatai Baß Pate gestanden und die Joseph Athias in Amsterdam mit reichen Mitteln herausgegeben hatte. Auch dieser Buchdrucker wußte einen Schutzbrief der polnischen Rabbinersynode zu erlangen. Es entspann sich nun ein häßlicher Streit, dessen Einzelheiten nicht von Belang für die Literatur sind und eher in das Gebiet der Sittengeschichte gehören. Das kritische Urteil wird beide Uebersetzungen gleichwertig finden; beide stammen aus der zweiten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode, in der der Geschmack verwildert, die Sprache verderbt, der Geist verknöchert war. Beide tragen den Stempel ihres Ursprungs auf der Stirn geschrieben: der letztern ist trotzdem die unverdiente Ehre zuteil geworden, in der berühmten *Biblia pentapla* neben der katholischen, lutherischen, reformierten und holländischen als „jüdische Uebersetzung“ zu figurieren. Auch diesen folgten noch mehrere andere Uebersetzungen, so die von Menachem b. Salomo (1725) und Elieser Söß mann, dessen

Schwager, ferner eine anonyme aus dem Jahre 1755; aber fast jede derselben bezeichnet eine tiefere Stufe sprachlichen und geistigen Rückschritts.

Der Unterschied der letzterwähnten von den älteren Versionen besteht natürlich vor allem darin, daß eine geringere grammatische Korrektheit und eine größere Sprachmischung vorwaltet. Zur Vergleichung hat man treffend einen biblischen Satz herangezogen, der das Verhältnis der drei ersten Bibelübersetzungen genau charakterisiert. Es ist der Satz in Gen. 25. 34. „Und Esau verachtete die Erstgeburt" (hebräisch: Wajjibes Esaw eth hab-Bechora). Die älteste bekannte, also die Cremoneser Uebersetzung, gibt diesen Satz also wieder: „Es verschmetht Esaw seine erstigkeit"; Blitz übersetzt: „Also verachtet Esaw sein erstgeburt"; der Uebersetzer Witzenhausen aber verdolmetscht den Satz: „Un Esaw verschmeht die Bechore". Als sich dann später der Spott jener Uebersetzungsweise, die nichtsdestoweniger etwas Gemütliches an sich hat, bemächtigte, wurde gerade dieser Satz aufgegriffen, um die polnische Lehrmethode dadurch zu charakterisieren, die ihn gemäß der üblichen Aussprache etwa folgendermaßen übersetzte: „Un' es hat mebasse gewesen Esaw die Bechoire."

Einen höhern Wert als diese abgeschmackten Uebersetzungen, in denen die deutsche Sprache nur noch ein Lallen ist, haben vielleicht die Versionen, Umschreibungen und poetischen Bearbeitungen der Bibel, deren Muster das erwähnte Samuelbuch für die Folgezeit bleibt. Es ist merkwürdig, daß auch die wichtigsten jener Schriften aus fremden Ländern stammen, wie denn überhaupt die meisten dieser Werke in der ersten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode merkwürdigerweise außerhalb Deutschlands oder höchstens an den deutschen Grenzen geschrieben und herausgegeben wurden. Es waren eben deutsche Juden, Exulanten, die die Sprache der Heimat pflegten und durch sie mit dem verlorenen Vaterlande in Kontakt zu bleiben suchten.

Diese Werke waren in erster Reihe haggadische Ausdeutungen des Schriftworts. Zwar hatte schon in den ältesten Bibelkommentaren die erklärende Haggada ihren Platz gefunden, allein in diesen vorzugsweise für das weibliche Geschlecht berechneten Werken hatte sie die Oberhand und drängte sogar die Uebersetzung in den Hintergrund. Ihr Leitstern war Raschi, dem sie unbedingte Heerfolge leisteten und dessen Kommentar sie oft wörtlich exzerpierten; der Schatzkammer der Midraschim, der talmudischen Haggada und der spätern Sagenliteratur entnahmen sie den, sozusagen, belletristischen Teil für ihr Werk, durch den sie dieses anziehend und interessant zu machen sich bestrebten. Von diesem Geiste war die Schöpfung eines jüdisch-deutschen Schriftstellers Jehuda b. Mose Naph-

thali (auch Löb Brzesc genannt), der die Pentateuchübersetzung Michael Adam's revidierte und mit kurzen Sacherklärungen, meist Raschi entlehnt, verbrämte. Auch dieses Werk erschien zu Cremona im Jahre 1560. Die haggadischen Zutaten aus dem Midrasch lieferte etwa dreißig Jahre später zu diesem Werke Isaak b. Simson ha-Cohen aus Prag. Und in dieser Gestalt wurde es die Grundlage des sogenannten *Teutsch Chumasch*, das heißt des deutschen Pentateuchs von wahrhaft volkstümlicher Bedeutung, in zahlreichen Ausgaben nachgedruckt und überall da verbreitet, wo das Judendeutsch eine Heimstätte gefunden hatte. Aber auch dieses Werk rief alsbald ein ähnliches konkurrierendes Unternehmen hervor. *Ze'ena u-Re'ena* (Kommt und schaut!) lautete der Titel, oder eigentlich das Motto dieses zweiten Werks, das vielleicht das populärste Buch der neuern jüdischen Literatur geworden und in hundert Jahren 26 Auflagen erlebt hat. Sein Verfasser, Jakob b. Isaak aus Janow in Polen, gab eine gemütvoll ansprechende Paraphrase der biblischen Erzählungen in volkstümlichem Ton mit kurzen und populären Erklärungen aus haggadischen und rabbinischen Werken. So wurde sein Buch (*Zenne Renne* genannt), ein echtes und rechtes Volksbuch, das noch bis in die ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts in keinem altjüdischen Hause fehlte und das die beliebteste Frauenlektüre für den Sabbath und die Festtage bildete. Aus den vergibten Blättern dieses alten Buches erzählte die greise Großmutter den lauschenden Enkeln von den Schicksalen und Leiden ihres Volkes, jene wundersamen und merkwürdigen Geschichten der Bibel, die in den Herzen der Jugend einen mächtigen Widerhall fanden und auch den Männern noch Trost und Mut auf ihre rauhe Lebensbahn mitgaben. Nicht ohne Sinn nannte man das Jüdischdeutsch „Weiberdeutsch", da es in erster Reihe sich an die Frauenwelt richtete („zu Ehren Weiber und Maiden") und dieser Zucht und Sitte, Bescheidenheit und Frömmigkeit predigte.

Die Volksbibel Jakob b. Isaak's erschien wahrscheinlich bald nach dem *Teutsch Chumasch*, die erste Ausgabe, wie es heißt, schon im Jahre 1590 zu Basel. Doch ist nur noch die zweite oder dritte vorhanden, die gleichfalls zu Basel 1622 gedruckt wurde. Eine ähnliche Arbeit desselben Autors über die Propheten und Haggiographen, *ham-Maggid* (Der Verkünder), und eine Sammlung jüdischdeutscher Reden erlangten jedoch nicht mehr die Popularität seines Hauptwerks, das später noch mit mannigfachen Zutaten versehen und bunt ausgeschmückt wurde. Beide Werke konnte man mit Fug und Recht einen jüdisch-deutschen Midrasch nennen, in dem alle Deutungen und Aussprüche, Sentenzen und Legenden, Sagen und Erzählungen der Haggada gesammelt und für den besondern

Zweck bearbeitet wurden. Der Erfolg, den sie beide in den Kreisen, für die sie in erster Reihe bestimmt waren, erreichten, ermutigte natürlich zu zahllosen mehr oder minder geschickten Nachahmungen, bei denen außer der Haggada und Raschi noch das Targum und selbst die späteren rabbinischen Kommentare, so z. B. die moralischen Nutzanwendungen von Levi b. Gerson, die kabbalistischen Zahlenspielereien von Bachja b. Ascher u. a., herangezogen wurden.

Eine neue Art der Uebersetzung war dann die einfach glossatorische, die schon jener R. Anschel oder Ascher angebahnt und die Mose b. Issachar Saertels (oder auch Schaertels, 1604) in zwei Werken, *Be'er Mosché* (Der Mosesbrunnen) und *Lekach tob*, zum Pentateuch und den Propheten weiter ausführte. Sie bestand einfach darin, daß die hebräischen Wörter nicht alphabetisch, sondern nach der Reihenfolge der Bibelstellen übersetzt wurden. Daneben finden sich aber auch Erklärungen schwieriger Wörter und Phrasen und selbst Auszüge aus Raschi und Kimchi. Ein ähnliches Werk hatte schon ein Jahrzehnt vorher oder noch früher Naphthali Altschüler aus Prag (1602) versucht; doch scheint es nicht so durchgedrungen zu sein wie das Glossar von Saertels, dem später wiederholt die Ehre zu teil wurde, nachgedruckt und als Plagiat verbreitet zu werden. Selbst die Apokryphen und das neue Testament wurden im siebzehnten Jahrhundert übersetzt und glossiert; die ersteren von Juden, die letzteren von Missionaren, die den Kindern Israels — nach theologischer Bezeichnung — das Wort Gottes „im Lumpenrock des Kauderwälsch ihrer Schacherer" darboten. Ja, die Uebersetzung der Apokryphen von Chajjim b. Nathan, der auch einen Auszug der historischen Bücher gab, benutzt die Luther'sche Bibelübersetzung im ersten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts.

Den Glossatorien folgten die poetischen Bearbeitungen. Es ist interessant zu beobachten, wie auch in der jüdisch-deutschen Literatur die Arbeit der Bibelübersetzung genau denselben Weg einschlägt wie in der deutschen vor Luther. Den Historienbibeln folgten auch hier zunächst die Glossenbibeln und schließlich die Reimbibeln. Und wenn man gerecht sein will, so muß man sagen, daß die poetische Umschreibung des Samuelbuchs, sieht man von der gebildeten Form und Sprache ab, an dichterischem Wert wenig hinter der berühmten Weltchronik des Rudolph von Ems zurücksteht, der sein Werk auch nur bis zu Salomo geführt hat. Elia Levita's Psalmenübersetzung ist zwar nicht gereimt; sie verwischt aber keineswegs die Schönheiten des Urbilds. Einige Strophen aus dem berühmten Psalm 104 mögen dies beweisen:

1. Lob mein leib got; got mein got du host geachpert ser, lob un' schonheit du host an geklaidet.

2. Er umwiklet das licht as ein klaid, er hot ausgestrekt die himel as ein kaurtein (Umhang).
3. Der da hot gebelkt in wasser seine bünen (Decken), das meint die himel, der da hot geton die diken wolken sein reitung, der da get auf vetichen des wind.
4. Er beschaft seine engel eitel wind, seine diner feuer das da flakert.
5. Er hot gegrunt vestigt die erd auf ir beraitung das sie nit gleitet imer un' ewig.

Die erste gereimte Psalmenübersetzung scheint aber erst vierzig Jahre später entstanden zu sein. Und zwar war es wiederum eine Frau, die sie herausgegeben hat, Roesel Fischels in Krakau (1586). Sie hat den Psalter „wol verteitscht in teutscher sprach gar schön un' bescheidlich un' gar kurzweilig drin zu leien vor weiber un' vor maidlich". Wie es scheint, diente ihr eine prosaische Psalmenübersetzung von Mose Stendal zur Vorlage, die sie in Hannover gefunden zu haben vorgibt. Auch sie erklärt vorweg, daß sie Reim und Melodie *(Nigun)*, des Samuelbuchs festzuhalten getrachtet habe. Die Uebersetzung der ersten Psalmverse beginnt folgendermaßen:

1. Wol dem man der nit in der Reschoïm (Frevler) rat get, un' in weg der sünder nit er stet, in geseß der speter nit er sizt, neiert auf recht der Thora gibt er sein sin un' wiz.
2. Die recht der Thora helt er in groser acht, da inen lernt er tag un' nacht, der selbig wert sein as ein baum der vun wasser nit stet weit, welcher sein ops gibt in seiner zeit.
3. Sein blat werd nit vor valben oder werden truken, Alles was er tut wert im got begliken, aber die Reschoïm man sie so nit fint, sie wern sein wie ein spreuer den da vor wet der wint.

Zu höherem poetischen Schwung erhebt sich die Uebersetzerin in anderen Psalmen, wie z. B. im Psalm 96, dessen erster und letzter Vers hier noch folgen mögen:

1. Singt zu got ein neu gesang, singt zu got al das land, singt zu got lobt seinen namen tut beten brot (tut kund) von tag zu tag seine hilf zu hant.
5. Das veld un' was drauf is sol haben grose vreid, sie wern singen mit ihren bletern ale helzer des walds un' auch die heid, vor got den hern den er is komen zu richten die erd weit un' breit, er richt die welt mit recht un' die velker mit wahrheit.

Selbstverständlich fand auch dieses Beispiel Nachahmung. Eine freiere Umschreibung der geschichtlichen Partien des Pentateuchs in jüdisch-deutschen Versen scheint der *Dankpsalm (Mizmor le-Thoda)* von David b. Menachem (1644) in Amsterdam gewesen zu sein, während die *Jakobsgemeinde (Kehillat Ja'akob)* von Jakob b. Isaak ha-Levi (1692) schon eine vollständige Reimparaphrase des Pentateuchs, der Bücher Josua und Richter darstellt, in der Talmud, Midrasch und auch das *Sepher haj-Jaschar* fleißig benutzt worden. Auch dieser Verfasser hält die Melodie des Samuelbuchs

fest, obwohl er keine allzugroße Meinung von dem Werk selbst hat. Er war Kantor zu Röthelsee in Franken und fügt seinem Namen die Bemerkung an: „Der das Buch hat tan reimen un' singen."

Nächst der Bibel war das Gebetbuch auch schon in früher Zeit Gegenstand jüdisch-deutscher Uebersetzung und Bearbeitung. Die älteste derselben scheint aus dem vierzehnten Jahrhundert zu stammen; es ist eine jüdisch-deutsche Uebersetzung des *Machsor*, der Festgebetordnung, die, im ganzen noch ziemlich ungelenk, kein hervorragendes Interesse in Anspruch nehmen kann. Eher darf dies die erste, meist gereimte Uebersetzung des *Siddur* (Gebetbuchs) von Joseph b. Jakar, die ein Jahr vor Levita's Psalmenübersetzung, also 1544, erschienen und mit dieser in Schreib- und Ausdrucksweise oft sogar wörtlich übereinstimmt. Es könnte dies ein Beweis für die Annahme sein, daß Levita schon längere Zeit vorher irgend eine Uebersetzung verfaßt habe, eine Annahme, die übrigens auch durch die Uebereinstimmung seiner Psalmenübersetzung mit der Cremoneser Bibelübersetzung bekräftigt zu werden scheint.

Wie bei allen Richtungen des Judendeutsch, so ist auch bei dieser der erste Versuch der beste, und alle folgenden sind nur blasse Kopien desselben. Auch alle anderen jüdisch-deutschen Gebetübersetzungen, die nun folgen, schlagen denselben vertrauten, gemütlichen, hie und da sogar humoristischen Ton an, aber es fehlt ihnen die „Reinheit der Sprache", die das Werk Joseph's b. Jakar auszeichnet. Dafür suchten sie durch verschiedene Zutaten das Interesse zu erregen. Der einzige wirklich originelle Versuch auf diesem Gebiet stammt aber erst aus den Anfängen des achtzehnten Jahrhunderts. Es war eine für jene Zeit wahrhaft ketzerische Idee, die ihn ins Leben rief. Ein einfacher Landmann, Ahron b. Samuel (1709) aus Hegershausen in Hessen hat diese „liebliche *Thephilla* oder greftige arztnei vor *Guf* (Körper) un' *Neschama* (Seele)" geschrieben oder vielleicht auch nach älteren Mustern bearbeitet. Aber sein Werk ist trotzdem eine Neuerung; denn abgesehen davon, daß die darin enthaltenen Gebete durchgehends von tief religiösem Gefühl, echt menschlicher Ausdrucksweise und wahrhaft frommer Einfalt sind, und also weit höher stehen als die früheren und späteren jüdisch-deutschen Gebete, ist das Buch allein schon durch die Vorrede interessant, in der der schlichte aber verständige Mann so richtige Begriffe über wahre Andacht und zweckmäßigen Jugendunterricht entwickelt, so freimütige Aeußerungen über das Beten in deutscher Sprache u. dgl. m. hören läßt, daß man es wohl begreift, wenn ein rabbinisches Interdikt dieses damals ketzerische Büchlein unterdrückte, so daß noch vor etwa hundert Jahren auf den Böden der Synagogen jenes Kreises Tausende von

Exemplaren dieser „lieblichen Thephilla“ anzutreffen waren, die erst später, da der Bann noch immer auf ihnen ruhte, nach einer diesbezüglichen Vorschrift vergraben wurden.

Jüdisch-deutsche Gebete für die Frauen kamen, wie es scheint, gleichfalls erst seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in Gebrauch. Der gemeinsame Titel dieser Gebetsammlungen blieb bis auf die neue Zeit das Wort *Thechinna*. Die Thechinna war der ständige und treueste Begleiter des jüdischen Weibes durch alle Lebenslagen bis zum Grabe. In ihr las das sittige junge Mägdelein am Sabbath; zu ihr griff die holde Jungfrau, wenn ihr des Lebens ernsteste Stunde schlug; aus ihr holte sich die junge Mutter in ihren Nöten Mut und beseligende Hoffnung; aus ihr las die liebe alte Großmutter mit den greisen bebenden Lippen den Enkelinnen und Nichten Worte der Ermahnung, der Belehrung und der Erbauung vor. Zahllos sind die Sammlungen solcher Gebete, *Thechinnoth*, in jüdisch-deutscher wie in reindeutscher und wohl auch in den Sprachen aller Länder, wo die Juden in größerer Verbreitung lebten.

Mit den Gebetbüchern stand natürlich die Anweisung der religiösen Gebräuche in naher Verbindung. Schon eines der ältesten, das von Jechiël Epstein (1697), enthält die religiösen Gebräuche *(Minhagim)*, insbesondere für den Gottesdienst, in ziemlicher Vollständigkeit. Seinem Vorgang folgten die andern um so bereitwilliger, als der Ritus in seinen verschiedenen Vorschriften und Gebräuchen eine ausgedehnte Sachkenntnis erforderte, die zu erlangen nicht Sache derer sein konnte, an die sich diese ganze Literatur bescheiden und anspruchslos wandte.

Ihre höchste Blüte feierte sie aber auf dem Gebiete der Ethik und Morallehre. Hier konnte sie sich frei und ungehindert entfalten; hier konnte sie aus einem reichen Vorrat schöpfen; hier durfte sie auf besonders empfängliche Gemüter rechnen. Die Zahl der ethischen Schriften und Uebersetzungen im Judendeutsch ist Legion; es genügt, die wichtigsten und selbständigen hervorzuheben. Eines der ältesten im Anschluß an die Bibel war das *Sittenbuch* (1542), die Paraphrase eines hebräischen Moralwerkes, dessen Verfasser nicht bekannt ist und das den Titel „Die Wege des Gerechten“ führte. Dann folgte das *Buch der Zucht* (1580), wahrscheinlich nach einer ältern Vorlage aus der hebräisch-ethischen Literatur. Auch das *Sepher haj-Jira* von Jona Gerundi wurde schon drei Jahre später als *Buch des ewigen Lebens* in Reimen deutsch bearbeitet und fand günstige Aufnahme. Ein selbständiges und wertvolles Werk dieser Richtung war der sog. Brantspiegel *(Sepher ham-Mar'é)* von Mose Henochs (1602), in 74 Abschnitte geteilt, die alle Wege der Sitte und Buße beschreiben. Der Verfasser hat sein

Buch *Brantspiegel* genannt, „das sich die selbigen leut kaufen zu spigeln stetiglich drinnen, un' das ich's heiß brant spigel, drum daß die schlechten spigel weisen ein sach gar klein, da wil man sich nicht bemien abzuwaschen, aber in diesem brant spigel weißt es sich grob, da werd man's woln abwaschen." Dem großen *Brantspiegel* folgte ein kleiner, 1609 ein anonymer, in Prag erschienener *Rosengarten* und schon ein Jahr darauf ein *Sitten-Spiegel*, sodann ein *Zier-Spiegel* (1693) von Elchanan b. Isachar, und ein *Zucht-Spiegel*. Aber schon mehr als fünfzig Jahre vorher hatte ein anonymer Autor ein besonderes *Weiberbuch* über die religiösen Pflichten der Frauen geschrieben, das später von Benjamin b. Ahron Salnik aus Grodno (1577) neu bearbeitet und vermehrt wurde. Es war dies ein „schön fruen büchlein", dessen Autor seine frommen Leserinnen also ansprach:

„Mein liebe tochter sieh un' merk' eben auf was ich dich da tu lernen; werstu mir folgen, da werstu leben in zichten un' in eren, un' got der almechtig wert dir glik un' heil bescheren, un' vreid werstu sehn an dein kindern un' dein tag wern sich tun meren, un' dein güt un' dein kestliche kinder wern sein a so vil as stern in himel."

Eine solche tröstliche Anweisung und eine so bestimmt ausgesprochene Verheißung mußte natürlich in den Frauenherzen mächtig zünden. „Neu verteutscht" hat dann Samuel (Schmelka) b. Chajjim (1610) in Prag dieses *Weiberbuch*, das die Quintessenz aller Lebensweisheit in dem Salomonischen Satz zusammenstellt: „Ein from frau is ein gab von got; es is ein narheit un' torheit al die schonheit, man soll loben ein frau, die gots forcht hat."

Von den vielen Nachahmern und Nachfolgern dieser Sittenbücher verdienen nur wenige noch hervorgehoben zu werden. Auch hier verschlechtert sich der Geschmack, verdüstert sich der Blick für die Erscheinungen des Lebens, und an Stelle ethischer Wahrheiten und gesunder Moral tritt die bleiche Askese. Nur das Sittenbuch *Kab haj-Jaschar* (Maß des Rechten), das Zewi Hirsch Kaidenower (1705) hebräisch und deutsch schrieb, *Der gute Sinn* von Isaak b. Eljakim in Posen (1626) und vor allem das Werk *Simchath han-Nephesch* (Die Seelenfreude) von Hähndel Kirchhahn (1707) in Frankfurt a. M. ragen aus dieser Flut gleichwertiger Schriften hervor. Die *Seelenfreude* hat allen ethischen Werken den Rang abgelaufen; ihr Urheber hat es wunderbar verstanden, alle Saiten des menschlichen Empfindens erklingen zu lassen. Das Buch war ein wahrer Hausfreund der jüdischen Familie und ist wiederholt als eine solche Postille in modernen Erzählungen vorgeführt worden.

Von den Uebertragungen sind namentlich Bachja's *Herzenspflichten* in der Uebersetzung einer gelehrten Frau Rebekka Tiktiner (1609), die außerdem ein populäres Moralbuch über

die Frauenpflichten unter dem seltsamen Titel *Meneketh Ribka* (Die Amme Rebekka's) verfaßte, und über die sogar ein Rostocker Professor eine eigene Dissertation geschrieben hat, ferner die Uebersetzungen der Werke von Isaak Aboab, Jedaja Penini, Elia Vidas, des *Buches der Frommen* u. dergl. zu erwähnen.

Den Uebergang von dem religiös-ethischen zum allgemeinen Schrifttum vermitteln die Bücher geschichtlichen Inhalts. Auch diese wieder in so reicher Auswahl, daß man wohl glauben muß, der historische Sinn sei durch die Zeitereignisse geweckt oder gefördert worden. Das beliebteste dieser Werke war von alters her der bekannte *Josippon*; natürlich ging man sofort daran, ihn ins Judendeutsch zu übertragen. So ist er ein wahres Volksbuch geworden, das vielen Kreisen Jahrhunderte hindurch allein die wichtigsten historischen Kenntnisse vermittelte. Die erste jüdisch-deutsche Bearbeitung scheint die von Michael Adam gewesen zu sein, die 1546 zu Zürich erschienen. Eine andere soll Mose b. Bezalel in Prag 1607, eine dritte Abraham b. Mordechai Kohen in Amsterdam 1661, eine vierte Seligmann Reiß in Frankfurt a. M. 1692 — sogar mit den Bildnissen der Kaiser und sonstiger berühmter Männer geschmückt — und ein kurzes Kompendium des Werks Edel Mendels in Krakau 1670 herausgegeben haben. Allein schon diese verschiedenen Ausgaben sind ein beredtes Zeugnis für die Beliebtheit, deren sich dieses Volksbuch zu erfreuen hatte. Andere Historienbücher folgten. Sie behandelten natürlich zuerst die jüdische, dann aber auch in einem zweiten Teil oder Anhang die allgemeine Weltgeschichte. Sie waren meist Uebersetzungen älterer hebräischer Werke, wie des *Schebet Jehuda* und anderer historischer Chroniken, seltener Originalwerke, wie das den Josippon ergänzende vielbeliebte *Sche'erith Jisrael* (Der Ueberrest Israels) von dem bereits erwähnten Menachem b. Salomon ha-Levi aus Amsterdam (1741), das in bunter Folge Geschichte, Sage, Polemik, Reiseschilderungen enthält, alles natürlich mit Bezug auf die Leiden und Schicksale der Juden von alten Tagen bis in seine Zeit. Es verdient erwähnt zu werden, daß die Diktion dieses Buches vielfach schon mit holländischen Sprachbestandteilen durchsetzt ist. Geringere Verbreitung erlangte dagegen ein gleichfalls zu Amsterdam von Alexander b. Moses Ethausen (1714) erschienenes Historienbuch, *Beth Jisrael* (Das Haus Israels), das die Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems erzählt. Auch sonst wurden denkwürdige Ereignisse, Verfolgungen, Martyrologien, historische Gedenktage, Gemeindegeschichten und Statuten *(Thekanoth)*, sowie historische Lieder in jüdisch-deutscher Sprache verfaßt, von welch' letzteren noch die Rede sein wird. Da aber diese Geschichtsliteratur kein besonderes historisches Gepräge trug, so ging

sie unmittelbar in die Erzählungsliteratur über. Diese wurde mit besonderer Vorliebe angebaut. Gern mochten die Töchter Juda's an stillen Sabbathnachmittagen den Erzählungen von den Heldentaten ihrer Ahnen, von David's Weisheit, von Salomo's Reichtum und Abenteuern, von den Wanderungen des Propheten Elia, von den Siegen der Makkabäer, von Josua b. Levi's Weltfahrten, von Hillel's Sanftmut und Geduld, von den Greueln der Zerstörung Jerusalems, von den Wundern und Zeichen, die Gottes Vorsehung an den Ahnen während des Mittelalters verübt, von Kaisern und Fürsten, die mit Rabbinen verkehrt, von dem jüdischen Papst Elchanan, von der treulosen Witwe, der „Matrone von Ephesus", von Jehuda ha-Chasid und seinen mystischen Wundertaten und von zahllosen Legenden, Sagen, Fabeln und Schwänken begierig lauschen. Dies alles fanden sie vereint in dem sog. *Ma'asé Buch*, dem in neuester Zeit erst eine kritische Untersuchung zugewendet wurde. Sein Verfasser, wenn von einem solchen die Rede sein kann, hat wahrscheinlich im letzten Drittel des sechzehnten Jahrhunderts in Westdeutschland gelebt. Er kannte nicht bloß die gesamte Literatur der Haggada und die wichtigsten kabbalistischen Schriften, sondern auch die deutsche Literatur; sein Buch enthält über dreihundert Geschichten, die aus dem Talmud und Midrasch, aus dem *Buche der Frommen*, aus dem *Sohar* und dem alten *Buch der Geschichten*, dessen Grundstock bekanntlich schon von Nissim b. Jakob im elften Jahrhundert gelegt worden, geschickt ausgewählt sind.

Die Untersuchungen über den Herausgeber oder Sammler des Werkes haben noch nicht zu bestimmten Resultaten geführt. Die erste Ausgabe ist noch immer unbekannt. Eine der ersten Ausgaben, zu Basel 1602, ist von Ascher Anschel b. Leser veranlaßt; spätere vermehrte Editionen sind aber anonym erschienen. Eine Analyse derselben hat die Tatsache von neuem bekräftigt, daß der Erzählungsstoff bei allen Völkern und in der gesamten Weltliteratur ein gemeinsamer ist. Den Wanderungen und Wandelungen desselben nachzugehen, ist gegenwärtig eine der interessantesten Aufgaben der vergleichenden Literaturforschung. Sie wird dabei das hebräische und jüdisch-deutsche Schrifttum kaum umgehen können. Das erstere wird sie oft zu den Grundquellen führen, da ja die Juden, wie schon erwähnt, einen großen Teil der in Europa verbreiteten orientalischen Fabeln, Märchen und Erzählungen hereingeführt haben. Das letztere wird ihr dagegen zeigen, welche Gestalt dieser Erzählungsstoff auf seinen langen, vielverschlungenen Pfaden angenommen, nachdem er wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt. Daneben aber wird auch daraus zu erkennen sein, welchen Einfluß die deutsche Volksliteratur auf die jüdisch-deutsche ausgeübt und wie die letztere selbst die deutschen Sagenkreise

sich angeeignet und eigentümlich umgebildet hat. So enthält das *Ma'asé-Buch* nicht nur Anklänge an indische und arabische Fabeln, sondern auch an deutsche Märchen, denen hier ein haggadistisches Gewand umgehängt wurde. In seinen einzelnen Bestandteilen ist es ein buntes Sammelwerk; daß es aber dennoch einen einheitlichen Charakter trägt, ist das Verdienst des unbekannten Autors, der alle diese Erzählungen in einem so ungekünstelten, warmen, gemütvollen und vor allem gleichmäßigen Ton vorgetragen.

Aber der Einfluß der deutschen auf die Volksliteratur der Juden erstreckt sich noch weiter; er umfaßt selbst die Entwickelung und die Formen ihrer Gestaltung. Genau ein Jahrhundert später als die deutsche Volksliteratur entsteht die jüdisch-deutsche; aber auch ihre Volksbücher erfreuen sich schon im sechzehnten Jahrhundert einer Popularität, die sie bis auf unsere Zeit beibehalten. Genau dieselben Stoffe tauchen hier wie dort zum Teil nach denselben Vorlagen und Uebersetzungen auf. Genau dasselbe sucht das Publikum und gewähren ihm die Schriftsteller hier wie dort, nämlich: Unterhaltung, Aufregung, Rührung und Spannung. Stil und Entwickelung und jedes höhere Kunstgesetz stehen hier, so gut und noch mehr wie dort, zurück. Unter den Bearbeitern gehen auch die Damen voran, freilich keine adeligen, wie Elisabeth von Lothringen oder Eleonore von Schottland, sondern die Frauen und Witwen von Rabbinen, Lehrern oder Kantoren. Und auch hier kann man nicht ohne Scham den winzig geringen Beitrag betrachten, den die jüdisch-deutsche Literatur neben diesen wertvollen Entlehnungen aus der Fremde zu den Prosaerzählungen der Epoche lieferte. Die deutsche Volksliteratur hatte wenigstens ihren „Eulenspiegel", die jüdisch-deutsche nicht einmal diesen oder auch nur einen ähnlichen Schwank aufzuweisen. Sie war ausschließlich reproduktiv und konnte wohl auch nicht anders sein. Denkt man an die Bedingungen ihrer Entstehung und ihrer Existenz, so muß man selbst diese reproduzierende Tätigkeit, dieses Eindringen in die deutsche Volkssage mit Erstaunen betrachten. Um 1500 wurde der deutsche „Eulenspiegel" gedruckt, um 1600 der jüdisch-deutsche. Vorher und nachher erschienen die *Sieben weisen Mainster von Rom*, eine neue Bearbeitung von *König Artus Hof*, die Erzählung von *Her Dwietrich*, die *Beständige Liebschaft von Floris und Blanchefleur*, die Historie von *Ritter Sigmund und Magelone*, *Die getreue Pariserin*, die Geschichte des *Fortunatus mit seinem Seckel und Wunschhütlein*, des *Kaiser Octavian*, vom Bauer Gril, der einen gestohlenen Diamanten entdeckt, von spanischen Zigeunern, die ein Kind gestohlen, und Preciosa, von den Schildbürgern oder Lalleburgern u. dgl. m., also fast der gesamte Stoffkreis der deutschen Volksbücher in jüdisch-deutscher Bearbeitung.

Daneben wurde auch die romantische Literatur des eigenen Stammes und fremder Nationen nicht vergessen. Man übertrug die von Charisi aus dem Arabischen übersetzten *Sittensprüche der Philosophen*, das Gedicht Immanuel's von Paradies und Hölle, die Fuchsfabeln Berachja's, die Fabeln Isaak Sahula's, beide vereint unter dem Titel *Kuh-Buch* von Abraham b. Matatja (1555), den *Prüfstein* von Kalonymos aus dem Hebräischen; die Novellen Boccacio's — von Joseph van Maarssen (1701) — und die Historie von Ritter Bovo aus dem Italienischen sowie andere Erzählungen aus romanischen Literaturkreisen. Der Bearbeiter des *Baba-Buchs* ist Elia Levita (1507). Seine Vorlage war die in Ottave rime gedichtete Romanze von Buovo d'Antona; dies „Welschbuch" wollte er „zu teutsch bringen".

Von den fremden Volksbüchern hatten sich die von Eulenspiegel und vom Ritter Widuwilt in „König Artus Hof" besonderer Teilnahme zu erfreuen. Das erstere hat Benjamin b. Mose aus Tannhausen 1600 zum Druck gebracht. Der Titel lauter: „Wunderparlich un' seltzame historie Til eilen spigel's, eines pauern son, pürtig aus dem land zu Braun schweig, neilich aus seksischer sprach auf gut hoch teitsch vertolmetscht, sehr kurzweilig zu lesen, itzund wider frisch gesoten un' nei gebacken." Auch später wurde der Stoff noch wiederholt bearbeitet. Aus einer zu Breslau erschienenen Ausgabe: „Eine wunderbare Geschichte von Eilen spiegel, gedruckt in diesem jahr, wo das bier teier war" möge hier der Schluß folgen, der Eulenspiegel's Testament und Tod schildert:

„Wie eile spigl krank wurd un' merkt das er sterben wird befehlt er seine Familie das man im nach sein taud ver brand wein heiser ver bei tragen sol vileicht mecht er vun brand wein geruch wider lebendig wern. Auch sol man im nicht waschen unterm arm den er is sehr kizlig. Un' soln im begraben neben musikanten das er mer vergnigt sol bleiben. Oder neben kleine kinder das er sie ales abgaulen (abbetteln) kan auch gehern kinder un' narn zusamen: Un' auf sein leichen stein soln si mahlen eine eil un' ein spigl. Nach diesen sagt er zu seine Familie adie welt un' lebt wol meine Freunde."

Die Sage von König Artus Hof, die bekanntlich schon Jahrhunderte vorher in hebräischer Uebersetzung ihren Weg in die neuhebräische Literatur gefunden, scheint auch in den späteren Nachdichtungen nach diesem Muster, jedenfalls aber nach nichtdeutscher Vorlage, bearbeitet worden zu sein, obwohl der Stoff dem *Wigalois* des Wirent von Grafenberg entnommen ist. Eine solche jüngere Bearbeitung hat der Bibelübersetzer Josel Witzenhausen (1683) angefertigt. Sie führt uns zugleich in das Gebiet der jüdisch-deutschen Poesie ein, das die Reimbibeln schon in den Anfängen dieser Literaturrichtung eröffnet haben. Der Schluß dieser poetischen

Version, in der ein etwas allzustrenger Beurteiler „alle Frechheit eines jüdischen Bänkelsängers“ hat finden wollen, lautet wie folgt:

1.

Als zog König Sigale wider zurück
Mit sein Weib und Tochter und Maiden
Sie wünscht ihn noch groß Glück
Ließen ihn nit gern von sich scheiden,
Sie bitten ihr Schnur, die schöne Rel (Lorel)
Daß sie nit sollt' vermeiden
Allzeit zu lassen wissen ihr Gesund
Also zogen sie hin zu derselbig' Stund.

2.

Da nun der alt' König zu Grab war kommen
Gar in großen Ehren
Er hat ein ehrlichen Tod genommen
Wie er's hot tun begehren,
Ich bin drum da am Letzten kommen
Und hab von Tod lassen hören
Daß Ittlicher soll sich bedenken
Und sein Herz zum Tod tun lenken.

3.

Da hat das Buch ein End,
Das tu ich euch zu wissen,
Deß freuen sich meine Händ,
Die sich darauf haben geflissen
Daß uns Gott Maschiach send
Und soll uns Sechus Owos (Verdienst der Väter) genießen.

4.

Bald in unseren Tagen
Drauf wöll'n wir Amen sagen
Amen es wer wahr
Heuer oder über ein Jahr!

Aber diese poetische Umschreibung des altfranzösischen Volksromans rührt freilich schon aus der Zeit des Verfalls her.

Auch die Volkspoesie war in der ersten Hälfte der jüdisch-deutschen Literaturperiode kein Fremdling in den Zelten Israels. Verschiedene Lieder sind aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert erhalten, in denen der wehmütig melancholische Grundton dem Charakter des Stammes entspricht, dem diese Volkslieder entsprossen. Nicht nur der Bauer hinter dem Pflug, nicht bloß Mönch und Landsknecht, Handwerker und Pilger, Bursch und Mädchen offenbarten einander in Liedern von oft wunderbarer Innigkeit das Geheimnis ihrer Herzen, auch der Jude im engen Ghetto sang sein Volkslied, und wenn dieses keinen milden Klang hatte, so ist dies mehr die Schuld derer, die diese Klagelaute erpreßt, als derer, die in ihnen, was sie litten und taten, ausklingen ließen. Eines der

älteren deutschen Volkslieder, zugleich eines der wenigen heiteren, ist das berühmte auf die Belagerung Magdeburgs im Jahre 1551. Es lautet im Judendeutsch:

1. Meideburg, halt dich feste, du wol gebauwates hus, dir kumen vil frömde geste, die wellen dich treiben us.
2. Die gest, die do komen, die sein eitel Münch un pfafenknecht, hiluf du reicher got vun himel, mach ale sachen gerecht.
3. Zu Meideburg uf der briken, da ligen drei hindelein, sie bilen sich obend und morgen, sie lossen keinim Spanier nit ein.
4. Zu Meideburg uften dem marke, da steht ein eisur man, wil kaisur Karol in beschauen, ale seine Spanier muz er sezen daran.
5. Zu Meideburg uf dem rothaus, do steht sich ein güldner tisch: wil kaiser Karol doruf essen, derauf muß er selbert tragen die fisch.
6. Zu Meideburg uf dem rothaus, do liegt ein kartenspiel: die vun Nürunberg haben es gemischt, al die hensstet sein mit im spil.
6. Zu Meideburg uf dem rothaus ligt ein fässlein mit wein: wil kaiser Karol daraus trinken, er muß selbert der schenke gesein.
7. Zu Meideburg uf der maueren, da steht ein jungfraulein, es wint sich ale obent und morgen vun violen drei krenzelein.
8. Das eine hert herzog Moriz, das ander seiner elichen gemal, das drit hert herzog Jurgen fun Meklenborg, er hat ale zeit das best getan.

Die patriotische Grundstimmung, die hier durchklingt, darf selbst für jene Zeit nicht Verwunderung erregen. Dieser Patriotismus ist der hebräischen Literatur in Deutschland so wenig fremd wie der deutschen. Die Loyalität nimmt auch hier Veranlassung, Feste und feierliche Anlässe in Gelegenheitsgedichten zu besingen, die meist hebräisch und deutsch zugleich abgefaßt sind, deren poetischer Wert aber im wesentlichen geringer ist, als man nach dem bekannten Dichterworte von solcher Gelegenheitspoesie erwarten sollte.

Die meisten jüdisch-deutschen Lieder sind natürlich Klagelieder. Aber neben diesen findet sich eine reiche Fülle „schöner", „kurzweiliger" und „artiglicher" Balladen und Lieder vor, deren Verfasser nicht gekannt sind, die der Hauch des Windes durch die Jahrhunderte geweht hat, echte Volkslieder nach bestimmten, populären Melodien gesungen, die weltlichen meist nach der Melodie des *Bababuchs*, die religiösen nach der des *Samuelbuchs*, diese wie jene der tiefste Ausdruck frommen Empfindens und eines alle Stürme der Zeiten überdauernden, unüberwindlichen Gottvertrauens. Die Dichter waren sicher wohl auch die Sänger, die Spieler und Musikanten *(Lezonim)*, die durch alle Lande zogen und ihr „à la modisch Lied" überall da hören ließen, wo ein offenes Ohr und eine offene Hand ihrer harrte. Das Lied eines solchen rheinischen Sängers, *Gumplin,* kann als das Muster aller übrigen gelten.

Solchen Liedern fehlte natürlich nie die Veranlassung. Große Kalamitäten wie Feuersbrünste, Judenverfolgungen und Vertreibungen boten reichlichen Stoff, willkommenern die Festtage von *Chanukka* und

Purim, Hochzeiten und andere Familienfeste. Von den historischen Klageliedern ist das *Frankfurter Vinzlied*, nach der Melodie der *Schlacht von Pavia* zu singen, in 103 achtzeiligen, teils hebräischen und teils deutschen Strophen das bedeutendste; Elchanan b. Abraham Helen besingt in diesem Gedicht den Aufstand von Vincenz Fettmilch (1616) in Frankfurt a. M.; außerdem waren berühmt ein „schwedisch Lied" anläßlich der Belagerung Prags durch die Schweden, ein „Freudeloblied" auf Joseph I., ein Thoralied, ein Lied über das Spiel, dann ein Adam- und Eva-Lied und zahlreiche Sabbathlieder, die Eingang und Ausgang des Tags des Herrn feierten. Auch die wenigen hebräischen Gedichte, die jene Zeit aufzuweisen hat, erschienen meist zugleich in deutscher Uebersetzung und wurden nach dieser mehr bekannt als im Original. So unter anderen der bekannte *Streit zwischen Wein und Wasser*, in dem beide ihre Vorzüge durch Stellen aus der Bibel beweisen, von Elia Loans (1599) in Frankfurt a. M., der nach der Melodie des *Dietrich von Bern* gesungen wurde. Auch der *Streit zwischen Chanukka und den Festen*, das *Lob des Tabaks*, das *Schöne Rätsel über das Schachspiel* existierten hebräisch und deutsch. Eine besonders beliebte Art von Liedern waren die Hochzeitslieder, meist nach der Melodie „von Steiermark" von einem sogenannten *Marschalek* gesungen, der die Stelle der „lustigen Person" oder des „Narren" bei den Juden spielte, und der in seiner poetischen Rede Scherz und Ernst, Lust und Tränen zu einem buntfarbigen Kaleidoskop mischte, in dem er den jungen Ehepaaren das Leben und den Wechsel irdischer Geschicke zeigte.

Aber auch im Spiel der Szene blieb ihnen diese „lustige Person" nicht fremd. Die jüdisch-deutsche Literatur hat auch eine Anzahl von Komödien aufzuweisen, die fast ausschließlich Karnevalspossen für das Purimfest darstellen. Die älteste, *Mechirath Joseph* (Die Verkaufung Josephs, 1710 in Frankfurt a. M.), behandelt die bekannte biblische Erzählung ganz in der Form und dem Stil der deutschen Hanswurstkomödie. Auch hier ist Pickelhäring eine Hauptfigur; er ist der Diener und Ratgeber Potiphar's. Das Ganze hat gar keinen dramatischen oder poetischen Wert und ist auch ebenso lasziv wie die deutsche Hanswurstkomödie jener Periode; es ist nur charakteristisch für die Zeit, in der es entstanden und für das Publikum, dem es wahrscheinlich großes Vergnügen bereitete. Die entscheidende Szene, nämlich die zwischen Joseph und Selicha, der Gattin Potiphar's, ist aber im Gegensatz zu dem ganzen übrigen Teil von unerwarteter Diskretion. Sie wird von Selicha mit einem großen Monolog eröffnet, in dem sie ihrer Liebesnot beweglichen Ausdruck gibt. Dann tritt Joseph auf, und sie begrüßt ihn mit folgenden Worten:

Er soll willkommen sein,
Der liebster Diener Joseph mein.
Ich bitt, du sollst mir mein Bitt gewähren,
Welche ich schon oftermal hab tun von dir begehren,
Indem ich dich lieb in allen Stücken.
Werf auf mir deine Liebes Blicken
Und sei nit so tyrannisch und unerbärmlich gegen mir.
Seh, was vor Schwachheit ich hab über dir.
Denn ich trag zu dir solche Inklinazion,
Drum bitt, du wollst mein Willen ton.

(Sagt Joseph:)

In allem bin ich der Frau Dienst verobligiert.
Allein in diesem lassen sie mich ohngemolestiert
So sie solches führt in ihrem Sinn
Gibt ja mehr dergleichen als ich bin.
Wie soll ich mich untersteh'n,
Ueber ganz meinem Herrns Gebot zu geh'n.
Denn mein Herr hat mir sein ganzes Haus unter Kommando gestellt.
Aber die gnädige Frau ausgenommen gemeldt.
Zu dem wär's ihr ein großer Affrunt.
Hiermit Adieu! Sie bleiben gesund!

(Sagt Selicha:)

Ach, ihr Himmel, was soll ich nun anfangen?
Ich kann unmöglich bei ihm was erlangen.
Mein guter Pickelhèring, hör mich an,
Und gib mir ein Raht, wie ich's vollführen kann.
Denn es is kein ander Mittel, ich muß sterben,
Wenn ich seine Lieb nit kann genießen und erwerben.
Ich will dir Geld und Gut genug schenken
Und dir's mein Lebetag gedenken.

Das Stück wurde, wie es heißt, von „jüdischen Studenten" *(Bachurim)*, aus Hamburg und Prag, fahrenden Scholasten, mit außerordentlichem Aufwand von Dekorationen, Maschinerien und sonstigen szenischen Effekten aufgeführt. Die mündliche Tradition bezeichnet als den mutmaßlichen Autor einen gewissen Beermann aus Limburg. Ein zweites Stück dieser Gattung ist das *Ahasverusspiel*, wahrscheinlich noch schmutziger als die *Verkaufung Josephs*, da der Vorstand der Frankfurter Gemeinde die Aufführung verbieten und die gedruckten Exemplare verbrennen ließ. Höher stand wohl ein drittes, die *Acta Ester mit Achaschwerosch*, welche zu Prag 1710 erschienen und dort öfter von den Schülern des berühmten David Oppenheimer „auf einem ordentlichen Theatrum mit Trompeten und andern Instrumenten" aufgeführt wurde. Auch eine *Aktion von König David und Goliath* und eine Geschichte von *Haman's Testament und Tod* u. m. a. werden als solche Purimscherze genannt.

Von diesen Farcen bis zu den zahlreichen Kräuter-, Kur-, Traum- und Losbüchern in jüdisch-deutscher Sprache ist nur ein kurzer Pfad. Aber er führt bereits aus dem Bereich der wirklichen Literatur hinaus, in dem noch verschiedene Richtungen, die bis jetzt keine Erwähnung gefunden haben, zu höheren Zielen geleiten. Eine ist sogar von Wichtigkeit für die ganze Literatur, da ihre Tendenz fast allen Schöpfungen derselben aufgeprägt ist. Es ist die polemische. Ihr dienen verschiedene Schriften, unter denen ein jüdisch-deutsches *Nizzachon,* nämlich der *Jüdische Theriak* von Salomon Zewi Offenhausen (1615) gegen die Schrift *Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg* eines Konvertiten Samuel Fr. Brenz die erste Stelle einnimmt. Der Verfasser ist in der deutschen Literatur nicht unbekannt und behauptet, eine Widerlegung jenes judenfeindlichen Werkes auch in hochdeutscher Sprache geschrieben zu haben. Seine Verteidigung des angestammten Glaubens ist nicht ohne Kenntnis und Geist, wohl aber ohne sonderliches Geschick und sicher ohne jeden Geschmack. Sie wurde von Johannes Wülfer ins Lateinische übersetzt, mit Anmerkungen begleitet und mit der Schrift von Brenz in einem Bande (1680) herausgegeben. Von den gleichfalls polemischen Zwecken dienenden Glossen des R. Anschel ist bereits die Rede gewesen.

Friedlicheren und rein wissenschaftlichen Zwecken dienten verschiedene andere mehrsprachige Glossare, die für die Kenntnis des Judendeutsch in seiner ersten Periode von großer Bedeutung sind; so ein *Kleiner Aruch* aus dem fünfzehnten Jahrhundert, in dem verschiedene deutsche Erklärungen die arabischen, neugriechischen, spanischen der alten Ausgabe ergänzen oder ersetzen, ferner Elia Levita's Nomenklator, *Schemoth Debarim*, in dem die einzelnen deutschen Vokabeln in jüdisch-deutschen und reindeutschen Lettern (letztere Umschreibung von Paul Fagius) nebeneinandergestellt sind und dessen *Thischbi*, in dem sich gleichfalls viele deutsche oder italienische Uebersetzungen chaldäischer oder talmudischer Schlagwörter befinden. Neben diesen Wörterbüchern existierten noch drei- und viersprachige Glossare, von denen eines der berühmtesten das *Makré Dardeke* (Kinderlehrer) ist, in dem neben vier anderen auch die jüdisch-deutsche Uebersetzung der einzelnen Wörter sich befindet. Spätere Glossare folgten meist den Wegen der Vorgänger, wie denn überhaupt das Plagiat auch in der jüdisch-deutschen Literatur eine ansehnliche Rolle spielt. Im achtzehnten Jahrhundert wurde auch die Grammatik in jüdisch-deutscher Sprache, zunächst von Alexander Süßkind (1718) in Metz, dann aber auch von anderen, aber mit geringer Sachkenntnis, behandelt.

Um dieselbe Zeit beginnt man auch, die allgemeinen Wissenschaften in dieser Sprache und für den Leserkreis, der sich ihrer

bedient, zu popularisieren. Da sind es denn zunächst wieder Astronomie, Mathematik und Geographie, die in den Vordergrund treten. Gerson b. Elieser aus Warschau (1635) gab eine Reisebeschreibung über Palästina heraus, die zwar von den Jesuiten in Warschau öffentlich verbrannt wurde, nichtsdestoweniger aber später doch auch in Polen noch mehrere Male gedruckt worden ist, Mordechai b. Jesaja Littes und Mose b. Israel Porges schrieben Führer in das heilige Land, Sabbatai Baß verfaßte ein jüdisch-deutsches Handbuch für Geschäftsleute mit den bekannten Postrouten. Verschiedene Autoren versuchten sich an mathematischen und astronomischen Problemen, anderere wiederum suchten die Resultate der Medizin und Naturkunde weiteren Kreisen nutzbar zu machen. Einen selbständigen wissenschaftlichen Wert hat natürlich keines dieser Werke; ihr Wert besteht nur in der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in den Schichten des Volkes, in welche diese zu jener Zeit sonst kaum gedrungen wären.

Aber es kann als eine charakteristische Tatsache nicht übergangen werden, daß an dieser ganzen, wie wiederholt bemerkt, zunächst an das weibliche Geschlecht sich wendenden Literatur auch die Frauen selbst einen so lebhaften Anteil nahmen. Ueberall treten Frauen als Schriftstellerinnen, Uebersetzerinnen und Dichterinnen auf. Einzelne dieser Frauen sind bereits genannt worden. Ihnen reihen sich an: Taube Pan in Prag, die sich als Dichterin, Hanna Katz, die sich sogar als Verfasserin einer *Derascha* versucht, Bella Hurwitz, die die *Geschichte des Hauses David* und im Verein mit Rahel Rausnitz die Geschichte von der Ansiedelung der Juden in Prag geschrieben, und schließlich noch Glückel Hameln aus Hamburg, die alle Vorgängerinnen überragt und von der ein umfangreiches Memoirenwerk auch über die Zeit, in der sie gelebt, helles Licht verbreitet.

Aber die jüdisch-deutsche Literatur schließt mit dieser Periode noch nicht ab. Ihre Ausläufer erstrecken sich, zum mindesten in den slavischen Ländern, bis in die nächste Periode, in der sie jedoch neue Formen und Gestaltungen annehmen. Der Kreis, den dieses Schrifttum beschreibt, ist nur ein kleiner und enger; aber er umfaßt doch wesentliche Richtungen der allgemeinen Literatur, und auch selbst aus seinen Werken kann man das Wehen des nach der Erkenntnis des Höchsten ringenden Menschengeistes verspüren.

VIII. Die hebräischen Studien der Christen.

Wer den Geistesrichtungen der Renaissance, des Humanismus und der Reformation aufmerksam gefolgt ist, der hat auch die hohe Bedeutung kennen gelernt, welche diese den „hebräischen Studien" beilegten. Die verschütteten Quellen des hellenischen und biblischen Altertums wurden durch sie wieder aufgegraben, und die Kenntnis der Bibel wurde so hoch oder noch höher geschätzt als die des Homer und Plato. Natürlich stand diese Richtung zunächst im Dienste der Theologie; erst als das Studium der hebräischen Sprache in den Kreis der Universitätswissenschaften eintrat, wurde es von den Banden der Theologie allmählich befreit und von den hervorragendsten Gelehrten um seiner selbst willen gepflegt. Während anfangs die hebräischen Studien in Italien der Kabbala, in Deutschland hauptsächlich der Bibel wegen betrieben wurden, trat im siebzehnten Jahrhundert eine Wendung ein, die diesem Studium eine wesentlich literarische Richtung gab.

Solange aber die „hebraica veritas" ausschließlich theologischen Zwecken dienen mußte und nur um dieser willen erlernt wurde, hatte die jüdische Literatur von diesen Studien keinen oder doch nur sehr geringen Nutzen. Die Rabbinen und Kabbalisten, die Reuchlin, Pico della Mirandola, Egidio Viterbo, Widmanstedt, Sebastian Münster, Paulus Fagius in die Grammatik der hebräischen Sprache und in die Geheimnisse der Kabbala einführten, lernten zwar auch von jenen Gelehrten, aber diese Anregungen waren doch so dürftig, daß sie keinen erheblichen Einfluß auf die Gestaltung der jüdischen Literatur ausübten. Und auch jene Studien selbst kamen trotz heißem Bemühen selten über einen gewissen Dilettantismus hinaus, dem es hauptsächlich um das Epitheton eines „trilinguis" zu tun war, und der gern mit hebräischen Gedichten und Briefen prunkte.

Einen wesentlich veränderten und streng wissenschaftlichen Charakter nahmen diese Studien mit dem Auftreten von Johann Buxtorf (1564—1629) in Basel an. Er erkannte, daß zur Erforschung des Sinnes das Sprachliche allein nicht ausreiche, und wandte sich daher den literarischen Hilfsmitteln zu einem besseren Verständnis, also der Massora, dem Talmud und den Targumim zu, die er mit Hilfe gelehrter Juden studierte. Zu diesem Studium bedurfte er jedoch einer genauern Kenntnis der hebräischen Literatur. Er korrespondierte deshalb mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Italien und der Türkei und legte sich mit deren Hilfe eine ansehnliche Bibliothek an. Sein Sohn Johann Buxtorf II. (1599 bis 1664) trat in die Fußstapfen des Vaters und übertraf diesen noch an hebräischer Gelehrsamkeit. Und auch dessen Sohn, Johann

Buxtorf III. (1645—1714) widmete der hebräischen Literatur besondere Aufmerksamkeit. So ist die Familie der Buxtorfe bahnbrechend und maßgebend geworden für das Studium der jüdischen Literatur in christlichen Gelehrtenkreisen. Die Anregungen, die von Basel ausgingen, haben dieses Studium gedeihlich befruchtet und auch ihre Rückwirkung auf jüdische Kreise ausgeübt. Nicht alle Gelehrten in Deutschland, der Schweiz, Holland, Frankreich und Italien, die sich dieser Wissenschaft zuwandten, gingen von theologischen Voraussetzungen aus; eine gehässige, judenfeindliche Tendenz ist gleichfalls nicht bei allen wahrzunehmen, sondern viele suchten vielmehr gerade die Vorurteile, die allenthalben noch gegen Juden und gegen Judentum wie gegen die rabbinische Literatur herrschten, durch Wort und Schrift zu entkräften. Die meisten allerdings konnten sich von den herrschenden Anschauungen nicht ganz befreien und gaben solchen auch in ihren dieser Literatur gewidmeten Schriften Ausdruck.

Von den Buxtorf's war der älteste der Herausgeber einer berühmten rabbinischen Bibel, einer *Synagoga Judaica*, in der er die synagogalen Bräuche der Juden beschrieb, eines Wörterbuchs, einer Grammatik und einer *Bibliotheca Rabbinica*. Er, wie sein Sohn, der dieses letztere Werk ebenso wie die Konkordanz edierte und verschiedene hebräische Werke übersetzte, standen mit einem jüdischen Gelehrten in Konstantinopel, Jakob b. Isaak Roman (1650) in lebhafter Korrespondenz, die vermutlich von beiden Seiten in hebräischer Sprache geführt wurde. Jakob Roman, der selbst verschiedener Sprachen kundig war und Uebersetzungen religionsphilosophischer Werke der älteren Literatur projektierte, lieferte zu dieser Bibliothek, einer alphabetischen Ordnung hebräischer Büchertitel, reichliches Material.

In grammatischer und lexikalischer Beziehung stehen natürlich beide Buxtorfe ganz auf den Schultern Nathan's b. Jechiël und Levita's. Der *Kleine Aruch*, den sie wahrscheinlich auch, wie schon Sebastian Münster, für den „großen" hielten, war ihr Leitfaden; wenn er sie nicht selten irreführte, so ist dies bei der Beschränktheit ihrer Lehrer und den geringen Hilfsmitteln, über die sie verfügen konnten, mehr als begreiflich. Es schmälert dies aber durchaus nicht ihr unsterbliches Verdienst. Sie haben zuerst das ganze hebräische Schrifttum, soweit es damals einem Nichtjuden überhaupt zugänglich sein konnte, kennen gelernt; sie haben auch den hebräischen Studien jene Doppelrichtung angewiesen, die diese fortan einzuschlagen hatten: nämlich die grammatische und literarische.

Eine erstaunliche Tätigkeit wurde nun auf beiden Gebieten der jüdischen Literatur ein Jahrhundert lang (1630—1740) entwickelt,

währenddessen diese Literatur von den Juden selbst am meisten vernachlässigt wurde. Die Kenntnis des Hebräischen, die Beschäftigung mit dem rabbinischen Schrifttum galt, seit Joseph Scaliger, der große holländische Philolog, diese empfohlen hatte, für notwendig in gelehrten Kreisen. Protestantische Theologen verfaßten hebräische Gedichte, gelehrte Universitätsprofessoren ließen sich von herumwandernden polnischen Juden in die neuhebräische Literatur einführen und wurden, nach dem Vorbild Sebastian Münsters, schon Lehrer, da sie noch Schüler waren; ja sogar Frauen beschäftigten sich mit der hebräischen Sprache, und sowohl die Königin Christine von Schweden wie das Wundermädchen Anna Maria Schurman schrieben hebräisch. Letztere zitierte sogar in ihrem gelehrten Briefwechsel mit einer englischen Dame, Dorothea Moore, die rabbinischen Kommentare von Raschi und Ibn Esra. Da konnte es kein Aufsehen mehr erregen, wenn Jakob Ebert (1615) die Evangelien in hebräische Epigramme übertrug, und dessen Sohn Theodor Ebert (1678) eine hebräische Metrik und Gedichte in der Sprache der Bibel schrieb, oder G. Leuschner die trefflichsten Kernlieder der protestantischen Kirche in das Gewand der heiligen Sprache kleidete.

Aber während alle diese Versuche nicht über den schöngeistigen Dilettantismus der späteren Humanistenperiode hinauskommen, umfassen die exegetischen, historischen und literarhistorischen Studien der in den Wegen der Buxtorfe wandelnden Gelehrten das gesamte jüdische Schrifttum mit philologischer Genauigkeit und eingehender Sachkenntnis. Vor allem war es die Grammatik des Biblischen und Rabbinischen, dann die Lexikographie beider Idiome, die Uebersetzung wichtiger Traktate der Mischna, des Talmuds und älterer neuhebräischer Werke, die Kenntnis der Masora und das Verständnis des Targum, die Einleitung in das Recht, die Geschichte und die Altertümer der Juden, die Geographie Palästina's, die jüdische Theologie, die Bibliographie der hebräischen Literatur und die Lehren und Werke der Samaritaner und Karäer, die von christlichen Gelehrten studiert und bearbeitet wurden.

Die Lexikographie des Neuhebräischen und Aramäischen hatte Johann Buxtorf II. schon mit großer Akribie behandelt. Er übersetzte auch die philosophischen Werke von Maimuni und Jehuda ha-Levi in's Lateinische. Nach ihm arbeiteten in gleicher Richtung Andreas Sennert (1666), der die grammatischen und lexikographischen Arbeiten Buxtorf's ergänzte und fortführte, Christoph Cellarius, der die Grammatik des Aramäischen ausbaute, J. A. Danz (1699), Adrian Reland (1702) u. v. a. Am meisten suchte man in das „Meer des Talmuds" einzudringen und dessen Inhalt in Uebersetzungen, Auszügen, Kompendien allgemein

zugänglich zu machen. Viele namhafte Gelehrte mühten sich an diesem Werke ab; eines besonderen Erfolges hatte sich keiner zu rühmen. Erst Wilhelm Surenhuysen (1698) in Amsterdam, der die Arbeit von Jakob Abendana und noch mindestens 26 fremde Uebersetzungen mitaufnahm, konnte eine vollständige Uebertragung der ganzen Mischna nebst den Kommentaren von Maimuni und Obadja Bertinoro in lateinischer Sprache liefern. Surenhuysen war ein Kenner der rabbinischen Literatur und ein begeisterter Verehrer derselben. In der Widmung des Werks an Cosimo de Medici spricht er seine Ueberzeugung dahin aus, daß die mündliche, in der Mischna überlieferte Tradition der schriftlichen an Ansehen und Bedeutung gleichkomme, und daß die christlichen Theologen deshalb auch das Studium der Mischna und des Talmuds mit demselben Eifer wie das der Bibel betreiben müßten. „Wer ein echter und würdiger Jünger Christi sein will", sagt er, „muß vorher Jude werden, oder er muß vorher die Sprache und Kultur der Juden genau kennen lernen und vorerst ein Jünger Mose's werden, ehe er sich den Aposteln zuwendet, damit er durch Bibel und Propheten zu überzeugen vermöge, daß Jesus der Messias sei!" Trotz dieser Tendenz war Surenhuysen ein warmer Fürsprecher der unterdrückten Juden und ein eifriger Verteidiger ihrer Rechte. Er hatte den Plan, den er selbstverständlich nicht zur Ausführung bringen konnte, das ganze rabbinische Schrifttum in Kompendien und Uebersetzungen dem allgemeinen Verständnis zu erschließen.

Als Uebersetzer waren außerdem tätig Balthasar Scheidt (1614), der eine vollständige Uebersetzung der Mischna unternommen hat, von der noch einige Traktate vorhanden sind, Johann Coccejus (1669), Constantin l'Empereur (1648), der auch das Itinerarium des Benjamin von Tudela übersetzte, A. Gentius (1667), der die historische Chronik von ibn Verga, und Wilhelm Heinrich Voorst (1644), der das Werk *Zemach David* von David Gans übersetzte, Eduard Pococke (1604—1691), der außer exegetischen Kommentaren zu den Propheten in seiner *Porta Mosis* die Einleitung und einzelne Teile des arabischen Mischnakommentars von Maimuni zuerst und mit lateinischer Uebersetzung veröffentlichte, der außerdem auf seinen Reisen im Orient die kostbarsten hebräischen Handschriften für die Bibliothek zu Oxford sammelte, ferner Johann Lightfoot (1675), dessen *Horae hebraicae et talmudicae* wertvolles Material zur Kenntnis der rabbinischen Literatur lieferten, Johann Leusden (1699), der einzelne Kommentare David Kimchi's übertrug und die hebräische Lexikographie bearbeitete, Anton Hulsius (1685), der eine Disputation mit Jakob Abendana über einen Vers in Haggai führte und außer einem wertvollen hebräisch-lateinischen *Nomenclator* auch einzelnes

aus den Kommentaren Abravanel's, die bei christlichen Gelehrten überall großen Anklang fanden, übersetzte. Auch Buxtorf, Buddeus, l'Empereur, Palmerot, Carpzow, Mayer u. a. haben einzelne Teile jenes Bibelkommentars ins Lateinische übersetzt.

Mehr zu polemischen Zwecken und nur selten in judenfreundlicher Gesinnung wurde die Theologie studiert und behandelt. Eine genauere Kenntnis war gerade auf diesem weitverzweigten Gebiete um so schwerer zu erlangen, als das Vorurteil in den alten Werken stets Anderes und Gefährlicheres suchte als dort zu finden war. Und ohne Vorurteil trat in jener Zeit nicht oft ein Gelehrter an dieselben heran. Es kommt dazu, daß alle Vorarbeiten fehlten, um nach ihnen ein halbwegs vollständiges System der jüdischen Theologie aufstellen zu können. Die Leistungen christlicher Forscher sind auch nach dieser Richtung hin bemerkenswert; ein wissenschaftliches Resultat haben sie selten gehabt. Dagegen haben sie allerdings im negativen Sinne ihre Wirkung geübt, indem sie neue Vorurteile den alten hinzugefügt und dem Judenhaß frische Nahrung geboten haben. Die Unkenntnis schöpfte noch lange aus diesen trüben Quellen, wenn es galt, den Glauben und die Lehrmeinungen der Juden in ein schlechtes Licht zu setzen. Ein charakteristischer Vertreter dieser Richtung ist Johann Christoph Wagenseil (1633—1705) in Altorf. Er wollte keineswegs als ein Feind der Juden gelten; im Gegenteil, er gab vor, sie so innig zu lieben, daß er sie um jeden Preis für die ewige Seligkeit und das alleinige Heil gewinnen wollte. Verschieden sind die Wege und Mittel der Liebe: die Wagenseils und seiner Gesinnungsgenossen äußerte sich darin, den Juden einen Haß gegen das Christentum anzudichten, der diesen an sich völlig fremd war. Zu diesem Zwecke wurde die ganze polemische Literatur der Juden aufgestöbert, und jedes harte Wort, das irgend einem Rabbi in der Hitze des Wortgefechts entfahren, als religiöses Gebot, als rabbinische Vorschrift ausgegeben. So entstand das Hauptwerk Wagenseil's, die *Feurigen Pfeile des Satans (Tela ignea Satanae)*, in dem er die Berichte über die verschiedenen Disputationen von Jechiël aus Paris, Nachmani u. a., ferner das alte und Lipman's *Nizzachon*, endlich das bekannte Pamphlet, *Tholedoth-Jeschu* gesammelt und übersetzt herausgab, um so den Beweis für den Christenhaß der Juden zu führen. Er wollte sie durch solche Strafen nur bessern und bekehren. Derselben Richtung wie Wagenseil huldigte auch Johannes Wülfer (1651—1727) in Nürnberg. Auch er war den Juden nicht so abgeneigt, um nicht deren Unschuld den Blutanklagen gegenüber zu erkennen und zu verteidigen. Dafür war aber auch er von ihrem Christenhaß überzeugt. Sein wissenschaftlicher Kampf galt insbesondere einem Gebet des jüdischen Gottesdienstes, dem sog.

Alenu, in dem er eine Verspottung des Christentums zu sehen glaubte. Dieses Gebet veranlaßte ihn zu weiteren Forschungen, als deren Ergebnis er sein berühmtes Werk, *Theriaca Judaica*, veröffentlichte, das den bereits erwähnten *Schlangenbalg* des Konvertiten Samuel Friedrich Brenz, sowie die jüdisch-deutsche Widerlegung von Salomo Zewi Offenhausen und eingehende Bemerkungen von ihm selbst enthält, in denen er sich zum Advokaten des jüdischen Glaubens aufwirft, was ihn jedoch nicht hindert, diesen dann um so heftiger anzugreifen.

Ganz anderer Arzt als diese beiden Männer war ein dritter Orientalist jener Zeit, der bereits erwähnte Johann Andreas Eisenmenger (1654—1704) in Frankfurt a. M., dessen *Entdecktes Judentum* die Quelle vieler Anklagen und Verleumdungen gegen die Juden geworden ist. Eisenmenger ging darauf aus, die Verderbtheit der Juden, die Gefahren, die ihr Glaube enthalte, dem urteilsunfähigen Volke durch „entsetzliche Unwahrheiten", wie Wagenseil es nannte, klar zu machen. Sein Werk ward in Frankfurt gedruckt, aber nicht ausgegeben, weil die geängstigten Juden drei kaiserliche Verbote dagegen ausgewirkt hatten. Auch sollen sie dem Verfasser für Unterlassung des Druckes 12000 fl. angeboten haben, während er 30000 fl. verlangte. Die Erben wandten sich an Friedrich I. von Preußen, der das Buch auf seine Kosten (1711) in Königsberg drucken ließ und ihnen schenkte. Fast 40 Jahre später wurden auch die Frankfurter Exemplare freigegeben. Eisenmengers Bericht von „den Lästerungen, Irrtümern und Fabeln der Juden" ist selbst zum großen Teil ein Gewebe von „Irrtümern und Fabeln" aus den Schriften judenfeindlicher Autoren. Er war ein gelehrter Mann, der aus 200 Schriften ein ungeheures Material zusammengetragen hat, dem aber historischer Sinn und kritischer Blick fehlten, um zu objektiver Anschauung zu gelangen.

Solchen Unternehmungen stehen die Arbeiten redlicher und besonnener Forscher gegenüber, die mit allem Eifer die überaus schwierige hebräische Sprache bei ihren selbst nur wenig gebildeten jüdischen Lehrern studierten, und die so erworbenen Kenntnisse dazu benutzten, die Geschichte und Literatur, die Wissenschaft und Altertumskunde der Juden zu bearbeiten. Natürlich war auch ihnen die Kabbala das willkommenste Arbeitsfeld, da sie mit den auf demselben gepflückten Früchten den Garten ihrer mystischen Theosophie schmücken konnten. Das maßgebendste Werk dieser sogenannten christlichen Kabbala blieb noch lange Zeit die *Kabbala denudata* von Christian Knorr v. Rosenroth (1689), ein vollständiger Kanon der Geheimlehre, aus dem *Sohar*, dem schon 1642 von dem getauften Juden Johann Stephan Ritt-

angel übersetzten *Sepher Jezira* und zahlreichen anderen kabbalistischen Schriften zusammengetragen und ins Lateinische übersetzt. Seine Absicht war, aus der Kabbala das Christentum abzuleiten. Auf kühnen metaphysischen Grundanschauungen beruhend, hatte schon früher die deutsche Mystik ungefähr dasselbe Ziel sich gesteckt wie die Kabbala. Aus der Vereinigung beider wollte Knorr v. Rosenroth eine christliche Philosophie konstruieren. Von seinen mystischen Ideen wurden auch klare Denker angesteckt. Ja, selbst der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, Leibniz, huldigte, von Rosenroth's Studien begeistert, der Emanationslehre der Kabbala. Deshalb hat man auch zwischen den Monaden von Leibniz und den Sephiroth der Kabbala eine gewisse Wahlverwandtschaft zu finden gemeint. Wie er durch die Annahme zahlloser Seelen im Weltraum sich alles Sein erklärt, ja, wie seine ganze Vorstellung von der Seele als eines Spiegels der Welt und eines Ebenbildes Gottes auf verwandte Lehren der Mystik deutlich hinweist, so hat Leibniz auch in seinem fernern philosophischen Entwickelungsgang, als er sich von jenen Einflüssen mehr und mehr befreite, abermals aus dem Kreise der jüdischen Philosophie neue Anregungen empfangen. Er hat den *Moré* Maimuni's aufmerksam studiert und sich genaue Exzerpte gemacht, und ist außerdem von den Ideen dieses Denkers auf dem Umweg über die scholastische Philosophie des Thomas von Aquino beeinflußt worden. So hat man nicht ohne Berechtigung die in seiner *Theodicee* entwickelte Lehre von dem Uebel in der Welt, das durch deren Existenz notwendig selbst bedingt sei, zunächst auf Thomas und dann auf Maimuni zurückgeführt. Leibniz war bekanntlich der Philosophie Spinoza's abhold, wie viele Berührungspunkte er auch mit diesem Denker hatte. Dennoch sah er sich veranlaßt, Spinoza gegen die Angriffe von Johann Georg Wachter zu verteidigen, der in zwei Schriften nachzuweisen suchte, daß Spinozas Ethik ganz auf kabbalistischem Untergrunde beruhe. Wachter's Schrift, *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt*, ein Sendschreiben an den zum Judentum übergetretenen Mose Germanus, führt bittere Klagen darüber, daß die gelehrten Christen seiner Zeit sich so viel mit hebräischen Studien beschäftigten. „Denn es ist eine neue ebionitische Art heutzutage aufgestanden, welche alles von Juden herleiten will." In seinen *Animadversiones* zu dieser und hauptsächlich zu der zweiten Schrift Wachters, *Elucidarius Cabbalisticus*, in der er die Kabbala „recondita Hebraeorum philosophia" nennt, ging Leibniz aber über die Verteidigung zu einer eingehenden Kritik des Spinozistischen Systems vom Standpunkt seiner Monadologie vor. Auch sonst hatte er manche Berührungs-

punkte mit den Juden und lebhaftes Interesse für deren Literatur. Für die Anschauungen jener Zeit, in der die „rabbinischen“ Studien einen solchen Aufschwung genommen, daß es fast als eine Schande galt, nichts davon zu verstehen, und neidische Gegner dieser Richtung ihre Vertreter schon „Halbrabbinen“ nannten, ist ein Schreiben des berühmten französischen Kanzelredners Bossuet an Leibniz charakteristisch, aus dem das lebhafte Interesse beider an einer Uebersetzung des Talmuds hervorgeht. Bossuet spricht von dem „von Herrn Mischna übersetzten Talmud“ und von Leibniz widerlegt, behauptet er, „die Mischna bestehe aus drei Traktaten, *Bara*, Tür, geheißen, der eine sei *Bara Bathia*, der andere *Bara Khama*, der letzte *Bara Metzia*!“ Nicht viel größer waren Leibnizen's kabbalistische Kenntnisse: da er von den vier Welten der Geheimlehre spricht, zählt er „le monde Azilutique, du Messie, la Beratique des âmes, le Jeziratique des anges non consommes et l'Aziatique des hommes revêtus des corps visibles“ auf.

Wie Leibniz, so war auch der englische Philosoph Henry More (1614—1688) durch Knorr v. Rosenroth ein begeisterter Anhänger der Kabbala geworden, die er mit dem Platonismus verschmelzen wollte. Nach ihm sind alle Körper von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren aber Seelen heißen. In seinem Briefwechsel mit Descartes sucht er selbst dessen mechanistische Naturlehre von seinem kabbalistischen Standpunkte einer immateriellen Ausdehnung, die sowohl Gott als den Seelen zukomme, zu widerlegen. Wie bei More, so kann man auch bei den meisten mystischen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts eine Verwandtschaft mit der Kabbala wahrnehmen. Sie alle hielten die Mystik für die alleinige Philosophie der Juden. Erst J. Fr. Buddeus (1702) legte in seinem Werk *Introductio ad historiam Philosophiae Hebraeorum* den Entwickelungungsgang des Denkens bei den Juden mit etwas größerer Sachkenntnis auseinander, soweit dies nach den damals vorhandenen und ihm zugänglichen Quellen überhaupt möglich war.

Es ist eben eine charakteristische Eigentümlichkeit dieser die hebräischen Studien pflegenden Richtung, daß sie nach allen Seiten hin sich eifrig bemüht zeigt, das Verständnis der Quellen zu erschließen. Die Unkenntnis Bossuets, was den Talmud betrifft, fällt um so schwerer ins Gewicht, als damals bereits eine große Anzahl talmudischer Traktate in lateinischen Uebersetzungen vorhanden war. Außerdem wurden bearbeitet: das jüdische Recht von Johann Selden, die Geographie Palästinas von Samuel Bochart und besonders von Anton Reland, die Altertümer der Juden von Johann Heinrich Hottinger, Thomas Hyde, Johann

Friedrich Breithaupt, Johann Jakob Schudt, dessen *Jüdische Merkwürdigkeiten* ein interessantes Bild von der Lage der Juden im Mittelalter und eine vollständige „Frankfurter Judenchronik“ geben, außerdem noch von zahlreichen anderen, meist deutschen Schriftstellern.

Ueber das Quellenstudium, wie es die Deutschen mit hergebrachter Gründlichkeit betrieben, hinaus gingen französische Gelehrte zu selbständigen größeren Schöpfungen über. Von diesen seien nur die beiden bedeutendsten: Richard Simon (1678) und Jakob Basnage (1653—1723), genannt. Der erstere hat die Bibelkritik, der zweite die Geschichte der Juden zum ersten Mal wissenschaftlich und doch allgemein verständlich dargestellt. Die Bedeutung Richard Simon's ist bereits bei der Geschichte der Pentateuchkritik näher gewürdigt worden. Seine von Spinoza's Forschungen beeinflußte *Histoire critique du Vieux Testament* eröffnete weiteren Kreisen das bis dahin sorgsam gehütete Geheimnis der Bibelkritik und zog auch die jüdische Literatur in den Kreis ihrer Betrachtungen. Simon war bekanntlich auch der Uebersetzer der *Riti* Leon Modena's und ein eifriger Verteidiger der Juden. Die Kühnheit und Unbefangenheit, mit der er von ihnen und für sie spricht, mag dem Pater von der Kongregation des Oratoire zu jener Zeit nicht geringe Unannehmlichkeiten bereitet haben.

Nicht minder wichtig war das Werk von Jakob Basnage, *Histoire de la religion des Juifs*. Es war die erste vollständige Geschichte der Juden von der Entstehung des Christentums bis auf seine Zeit. Ein vorurteilsfreier Gelehrter, der die historischen Quellen kannte und geschickt zu verwerten wußte, ein geschmackvoller Schriftsteller, der den schwierigen Stoff geschickt zu formen verstand, so war Basnage wohl geeignet, dieses schwierige Werk zu unternehmen, das trotz zahlloser Fehler und großer Mängel auch noch jetzt eine interessante Lektüre bildet. Der tiefere Einblick in die merkwürdige Geschichte des jüdischen Stammes erweckt in Basnage die Begeisterung für die Juden. „Völker und Könige“, so sagt er in der Einleitung zu seinem Werke, „Heiden, Christen und Mohammedaner, in so vielen Punkten entgegengesetzt, haben sich in der Absicht vereinigt, dieses Volk zu vertilgen, und doch ist es ihnen nicht gelungen. Mose's Dornbusch, von Flammen umgeben, hat stets fort gebrannt, ohne sich zu verzehren. Man hat die Juden aus allen Städten dieser Erde verjagt, und dies diente nur dazu, sie über alle Städte zu verbreiten. Sie leben noch, trotz Schmach und Haß, der ihnen überall hin folgt, während die größten Reiche so gefallen sind, daß sie uns nur noch dem Namen nach bekannt sind.“

Ein solches Buch in einer gebildeten, allgemein verständlichen Sprache geschrieben, mußte von tiefeinschneidender Wirkung sein. In der Tat hat Basnage's Werk nicht nur das Schwinden der Vorurteile bei vielen Gebildeten bewirkt; es hat auch auf die Gelehrten, die selbst bei genauerer Kenntnis der Quellen sich der ererbten Antipathie gegen Juden und Judentum nicht entschlagen konnten, großen Einfluß ausgeübt und zum Studium der Geschichte und Literatur angeregt.

Bei den meisten Hebraisten jenes Jahrhunderts, von Buxtorf bis auf Eisenmenger, war der Haß der Juden gegen das Christentum gleichsam ein feststehender Glaubensartikel; die Juden selbst zu hassen galt dagegen als eine unschuldige und gewissermaßen selbstverständliche Sache. Je mehr aber die Kunde von hebräischen Büchern und von jüdischer Literatur überhaupt verbreitet und gefördert wurde, desto mehr mußten Haß und Abneigung, Fabeln und Vorurteile vor dem Licht der Wissenschaft weichen. So kann man wohl behaupten, daß die allgemein historischen und literarhistorischen Studien christlicher Gelehrten der jüdischen Literatur und dem jüdischen Stamme selbst am meisten genützt haben.

Solche literarhistorische Studien hatten schon die Buxtorfe betrieben. Verzeichnisse kabbalistischer, geschichtlicher, lexikographischer und chronologischer Quellen hatten vor ihnen Sebastian Münster, Guilbert Genebrard (1597), der auch das *Seder Olam sutta* übersetzte, Johann Heinrich Altstedt, Gafarelli u. a. geliefert.

Auch Basnage und Richard Simon gaben ihren Werken ein historisches Quellenverzeichnis bei. Vielfache Versuche einer allgemeinen jüdischen Bibliographie folgten diesen einzelnen Beiträgen. Aber erst die *Bibliotheca magna rabbinica* von Giulio Bartolocci (1613—1687) in Rom, dessen Lehrer ein getaufter Jude Jona Baptista war, vermochte höheren Ansprüchen zu genügen. Idee und Plan, zum Teil auch die Ausführung des Werkes werden diesem Lehrer zugeschrieben. Es ist aber nicht nach dem ursprünglichen Plane in chronologischer, sondern in alphabetischer Reihenfolge der Autoren angelegt und mit zahlreichen Exkursen durchflochten, die schon damals eine heftige Polemik hervorriefen. Trotz seiner großen Mängel hatte aber das Werk Bartolocci's doch auch große Vorzüge. Es wurde von einem seiner Schüler, Carlo Giuseppe Imbonato (1693), fortgesetzt und durch einen Index aller mit Juden und Judentum sich beschäftigenden lateinischen Schriftsteller erweitert. In den Spuren Bartolocci's gingen aber alle Nachfolgenden einher, und selbst der bedeutendste Bibliograph dieser Epoche, der Hamburger Rektor Johann Christoph Wolf

(1689—1739), tritt nur als Nachfolger der Arbeiten von Bartolocci und Sabbatai Baß auf.

Aber Wolf hat in Wahrheit für die hebräische Bibliographie mehr als alle Vorgänger geleistet. Er hat in seiner *Bibliotheca Hebraea* ein Werk von unvergänglicher Bedeutung geschaffen. Er hat alle Quellen gekannt und benutzt; er hat die große Bibliothek von David Oppenheimer, zahlreiche öffentliche und Privatbibliotheken durchforscht, und dann mit umfassender Kenntnis der theologischen, klassischen und jüdischen Literatur sein vierbändiges Werk geschrieben, das die jüdischen Schriftsteller aller Zeiten bis zum Jahre 1700, die griechischen, lateinischen und arabischen Autoren, die in irgend einer Beziehung zur jüdischen Literatur stehen, die christlichen Schriftsteller, die über Juden und Judentum geschrieben, alle Konvertiten und pseudepigraphischen Werke aufzählt, dann die Geschichte der Bibelkunde, Masora, Grammatik, Mischna und Talmud, die Kabbala, Typographie, die Münzen und Abbreviaturen, die Feste und Grabschriften, das jüdisch-deutsche Idiom, die Karäer u. s. w. behandelt.

Das Werk von Wolf ist die Grundlage der jüdischen Bibliographie geworden und geblieben. Es bildet fast den Abschluß der christlich-theologischen Gelehrsamkeit auf jüdisch-literarischem Gebiet. „In den drei Jahrhunderten, welche mit dem Tode Wolf's verronnen waren, war bei den christlichen Gelehrten die Kenntnis der jüdischen Literatur, das Verständnis des hebräischen Altertums, die Liebe zum Sammeln hebräischer Handschriften wach und lebendig gewesen; aber mit 1740 kam eine Erschlaffung und ein Rückschlag."

Nur noch einzelne Zeitgenossen Wolf's, meist Theologen, haben die hebräischen Studien mit Eifer und Erfolg betrieben. Von diesen verdienen besonders genannt zu werden: Johann Jakob Rabe, der Stadtkaplan zu Onolzbach, der zuerst (1760) die Mischna ins Deutsche übersetzt hat, Christian Theophil Unger, ein schlesischer Pastor, der viel mit Juden über literarische Angelegenheiten korrespondierte und mannigfache Beiträge zu dem großen Werk von Wolf geliefert hat, C. Vitringa, dessen vortreffliches Buch *De Synagoge vetere* die hebräische Theologie wissenschaftlich behandelte, der bereits genannte Gabriel Groddek, der die anonymen und pseudonymen Werke der jüdischen Literatur beschrieb, J. G. Meuschen, dessen *Novum Testamentum ex Talmude illustratum* ein bisher unbeachtetes Thema gründlich, wenn auch nicht erschöpfend behandelte, Heinrich Jakob von Bashuysen, der ein Werk über die hebräischen Altertümer und eine *Clavis talmudica* verfaßte, Andreas Wachner, dessen *Antiquitates Ebraeorum* trotz fortgeschrittener besserer Erkenntnis lange die

Hauptquelle für die Kenntnis der altisraelitischen Verhältnisse geblieben sind, und der zur römisch-katholischen Kirche bekehrte Blasi Ugolino, der in seinem Sammelwerk *Thesaurus Antiquitatum sacrarum hebraicarum* eine Anzahl rabbinischer Werke im Original und talmudische Traktate mit lateinischen Uebersetzungen veröffentlichte.

Ein besonderes Interesse wurde von den christlichen Gelehrten den Karäern entgegengebracht. Schon Richard Simon pflegt die Protestanten „meine lieben Karäer" zu nennen; die nähere Anknüpfung mit den Ueberresten dieser Sekte in Polen ist jedoch schwedischen Gelehrten zu danken.

Wie es heißt, auf Veranlassung von Karl XII., reiste Gustav Peringer v. Lillgablad, ein Professor aus Upsala, um 1690 nach Polen, um die Karäer aufzusuchen und ihre Lehre zu studieren. Später knüpfte namentlich Jakob Trigland, Professor zu Leyden, mit karäischen Gelehrten an, und einer derselben, Mordechai b. Nissan, verfaßte für ihn eine hebräische Abhandlung, die lange die unverdiente Ehre genossen hat, als einzige Quelle für die Geschichte der Karäer zu gelten. Das Werk Trigland's selbst, *Diatribe de secta Karaeorum*, ist eine gelehrte kritische Arbeit, in der über die Literatur des Karäismus wichtige und ziemlich zuverlässige Mitteilungen enthalten sind.

* * *

Der Karäismus selbst erlebte, wie bereits bemerkt, gleichfalls noch eine schwache Nachblüte in Polen, die sich zunächst an den Namen eines hervorragenden Apologeten, Isaak b. Abraham Troki (1594) knüpft, der mit hervorragenden christlichen Gelehrten disputierte und dessen *Chisuk Emuna* (Kräftigung des Glaubens) in der apologetischen Literatur durch seine Beherrschung des einschlägigen Materials, durch die anziehende und korrekte Darstellung, durch die breite Behaglichkeit seiner Auseinandersetzungen einen ansehnlichen Rang behauptet. Durch Isaak Troki, dessen Werk noch von Voltaire gerühmt und von einem Herzog von Orleans übersetzt wurde, hat man sehr wichtige Mitteilungen zur Geschichte der polnischen Reformation, sowie über die Werke der Reformatoren Simon Budny, Martin Czechowitz u. a. erfahren. Er selbst sagt von sich aus: „Wenn ich mit den Christen stritt, so hörten sie mich ohne Unmut an, weil ich sanft und in versöhnlichen Worten, nicht zänkisch und hadernd mit ihnen verkehrte."

Auch noch ein anderer Karäer, Jakob aus Belczyz, schrieb gegen die Lehre der Unitarier und deren Angriffe auf die jüdische Messiasidee. Sonst regte sich auch in diesem Kreise kein philo-

sophischer Windhauch, kein Luftzug des freien Gedankens mehr. Erst schwedische Gelehrte brachten gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts der Welt die Kunde, daß noch in Polen und in der Krim versprengten Ueberreste dieser Sekte ihren religiösen Traditionen und literarischen Erinnerungen lebten. Die Mitteilungen über diese Sekte von Trigland u. a. wurden daher in jenem Zeitalter der Kuriositätenliebhaberei mit besonderem Interesse aufgenommen.

Mit dieser Nebenströmung schließt die denkwürdige und in ihren Folgen auch für die innere Entwickelung der jüdischen Literatur wichtige Epoche des christlichen Hebraismus ab. Denn die Theologie und das Latein traten vor andern und freieren Bestrebungen zurück und ein neues Leben, eine frische Poesie zog in die deutsche Sprache und in die deutschen Seelen ein.

Sechste Periode.

Die jüdische Literatur der Neuzeit.

1750 bis 1870 n. Chr.

Einleitung.

„Und die Hand des Herren kam über mich. Und im Geiste führte mich der Herr hinaus und setzte mich nieder in einem weiten Tal, das voll war von Gebeinen. Er führte mich dann hin über sie, weit, weit umher; und siehe, es waren ihrer sehr viele auf der Fläche des Tales und sie waren sehr dürre. Und er sprach zu mir: Menschensohn, werden diese Gebeine wohl wieder aufleben? Und ich antwortete: Du, Herr, weißt es allein! Und er sprach zu mir: Weissage diesen Gebeinen und sprich zu ihnen: Ihr verdorrten Gebeine, höret das Wort des Herrn; so spricht der Herr, euer Gott, zu diesen Gebeinen: Siehe, mein Hauch zieht über euch hin und ihr lebet wieder auf und erkennet, daß ich es bin, der Herr! .... Und ich weissagte, wie mir befohlen worden. Und es ward laut, als ich weissagte, und siehe, ein Leben wars, und die Gebeine näherten sich, Gebein zu Gebein. Und ich schaute, und siehe: Sehnen und Fleisch zog sich über sie und Haut umschloß sie, aber Geist war noch nicht in ihnen. Und er sprach zu mir: Weissage dem Geiste, Menschensohn, und sprich zu ihm: Von allen vier Winden komme her, o Geist, und hauche sie an, die Gemordeten, daß sie leben! Und ich weissagte, wie mir geboten worden; da kam der Geist in sie und sie lebten und standen auf ihren Füßen, eine große, mächtige Schar . . . Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel!“

Ist es uns nicht, als stände die ganze Geschichte der Juden, ihres religiösen und geistigen Lebens, vor unseren Augen, wenn wir diese kühne Vision Hesekiel's noch einmal lesen und in ihrer tieferen symbolischen Bedeutung als eine Weissagung über die Zukunft seines Stammes auffassen? Und nicht nur diese allein, auch alle anderen Reden und Visionen der alten hebräischen Propheten gewinnen Farbe und Leben und eine nicht geahnte Bedeutung, wenn wir sie in Verbindung bringen mit der wunderbaren, wechselvollen Geschichte des jüdischen Stammes, in der mehr als siebzehn

Jahrhunderte hindurch die Klage des Propheten gehört wurde: „Verdorrt sind unsere Gebeine und unsere Hoffnung geschwunden; wir sind vernichtet!“ Siehe, da bricht durch Wolken und Nebel die Sonne einer neuen Zeit, und das Morgengrauen eines Tages dämmert herauf, der ihre Gräber öffnet und sie aus diesen Gräbern steigen läßt, die verachteten, verspotteten, verhaßten Söhne des alten israelitischen Stammes!

Wohl mochte das alte Zion fragen: „Wer hat mir all' diese geboren?“ Wohl mochte der fromme, gläubige Sinn mit demselben Propheten an die uralte Verheißung gemahnen: „Ich gedenke dir die Treue deiner Jugend, die Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachgingst in die Wüste, in ungesäetes Land!“ Hatte sich doch das wunderbare Walten höherer Mächte in den Geschicken dieses Stammes in einer Weise bewährt, die selbst seinen Feinden Bewunderung abgerungen, die Dichtern und Staatsmännern als eines der größten weltgeschichtlichen Rätsel erscheinen mußte. „So etwas läßt sich nicht dichten“, sagt Herder, indem er die Geschichte der Juden überschaut, „solche Geschichte, mit allem, was daran hängt und davon abhängt, kurz, solch ein Volk läßt sich nicht erlügen. Seine noch unvollendete Führung ist das größte Poem der Zeiten und geht wahrscheinlich bis zur letzten Entwickelung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinaus.“

Als Herder diese Worte schrieb, war bereits der Morgen einer neuen Zeit für Israel angebrochen und es schien, als sollte sich jene alte Vision Hesekiel's fast buchstäblich erfüllen. Die verdorrten Gebeine nahmen Leben an und ein neuer Geist durchwehte das Haus Israel. Man muß sich immer und immer wieder die Lage der Juden etwa um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vergegenwärtigen, um diese merkwürdige Verjüngung genügend würdigen zu können. In sein enges und dumpfes Ghetto eingesperrt, von Handel und Wandel, von Gesellschaft und geistigem Leben ausgeschlossen, führte der Jude ein trauriges und menschenunwürdiges Dasein. Auch schon sein Aeußeres trug die Knechtsgestalt, die die Jahrhunderte ihm aufgeprägt hatten. In Gang und Kleidung, in Sprache und Sitten verdorben und verwildert, wer hätte in diesen furchtsamen, gebeugten und bleichen Gestalten die Nachkommen der mutigen Makkabäer, die Glaubensgenossen der stolzen spanischen Granden, der Sänger und Philosophen Andalusiens wiedererkannt? Die Gemeinden waren verarmt; die Rabbiner waren meist eingewanderte Polen, die Lehrer erteilten den Jugendunterricht in geistloser, mechanischer Weise; Gebet und Gottesdienst waren leeres Lippenwerk geworden; dazu kam noch die Zerklüftung der Parteien, das Treiben der Kabbalisten, Sabbatianer und Chasidäer, um das Bild des Verfalls abzuschließen.

Und auf diesen Verfall folgte nun eine Erhebung von innen heraus, durch den Geist der Zeit gefördert, durch die sich überall Geltung verschaffenden Ideen der Humanität, der Gleichheit und Freiheit mächtig beeinflußt. Die Keime zu dieser Erhebung waren schon ein Jahrhundert vorher ausgestreut; unsichtbar wirkten und reiften sie in Reden und Werken, in philosophischen Richtungen und politischen Handlungen, in erleuchteten Staatsmännern, freisinnigen Schriftstellern und hervorragenden Denkern. Die Sonne des achtzehnten Jahrhunderts brachte sie endlich zur Reife; als sich das Auge dieses Jahrhunderts schloß, war die Verjüngung des jüdischen Stammes in allen europäischen Ländern bereits angebahnt und dessen Gleichberechtigung in einzelnen schon vollzogen.

Wie fast alle großen Ideen des modernen Kulturlebens, so gingen auch die der Emanzipation der Juden zunächst von England aus. Die englischen Freidenker waren jedenfalls die ersten, die dieser Idee Ausdruck zu geben wagten. John Toland, der Wortführer des englischen Deismus, sprach zuerst die Forderung der Gleichstellung der Juden im Staate aus. Ihm folgten die anderen Freidenker in England und in Frankreich, als sich die neue geistige Bewegung auch dorthin verpflanzt hatte. Rousseau, Diderot, Voltaire, d'Alembert waren dort die Pioniere des freien Gedankens, während in Deutschland Philosophen wie Wolff, Thomasius, Baumgarten u. a. als Vertreter der Vernunft im Kampf wider den alten Wunderglauben auftraten. Sie alle haben mittelbar oder unmittelbar das Wachstum der neuen Ideen gefördert und auch den Boden für die Anerkennung der Menschenrechte urbar gemacht. Aeußere Ereignisse kamen hinzu, diesen Ideen Gestalt und Leben zu verleihen. Im Jahre 1781 erließ Kaiser Josef II. sein berühmtes „Toleranzedikt", das den Juden die Erlernung und das Betreiben von Handwerken, Künsten und Wissenschaften gestattete; im Jahre 1783 sprach Nordamerika die Religionsfreiheit für alle Menschen aus; im Jahre 1791 wurde in Frankreich die vollständige Gleichstellung der Juden proklamiert.

Die harten Kämpfe, die diesen Ereignissen voraufgingen, gehören der allgemeinen Geschichte an. Nur die Entwickelung, die diesen Ereignissen folgte, ist für die Literaturgeschichte von Interesse und Bedeutung. Für diese Entwickelung können aber nur Deutschland und Frankreich von allen europäischen Ländern maßgebend sein. In England wohnten nur wenige Juden; von der pyrenäischen Halbinsel waren sie vertrieben; in Rußland und Polen war an eine Emanzipation noch nicht zu denken; so blieben eigentlich nur Deutschland und Oesterreich, sowie Frankreich und die von diesem abhängigen Länder. Mit dem Sieg der französischen Revolution und mit der Verbreitung ihrer Ideen hielt auch die Idee der Juden-

emanzipation gleichen Schritt. Aber schon vor der Revolution hatten freisinnige Schriftsteller, wie Montesquieu, Malesherbes, Mirabeau, Gregoire, Thiery für die Juden plädiert. Ihnen schloß sich auf jüdischer Seite Herz Medelheim, gewöhnlich Cerf Beer genannt, an, der für seine Glaubensgenossen in Wort und Tat einstand. Zwar erhob sich im Elsaß noch der Pöbel gegen diese; auch während der Revolution hatten sie unter der sog. Schreckensherrschaft des Konvents vielfach zu leiden. Erst im dritten Jahr der Revolution nahm die Nationalversammlung den Antrag des Jakobiners Duport an, den Juden Frankreichs die Rechte der Vollbürger (citoyens actifs) zu verleihen.

Mit den siegreichen französischen Truppen zog auch die Emanzipation der Juden 1796 in Holland ein. Auch die einzelnen Länder Italiens folgten bald nach. Unter der Herrschaft Napoleon Bonapartes wurde eine Notablenversammlung einberufen, die über das Verhältnis zwischen Juden und Christen entscheidende Bestimmungen treffen sollte. Mehr als hundert Notablen aus Frankreich und den von Napoleon beherrschten Ländern, sowie aus Italien traten am 26. Juli des Jahres 1806 in Paris zu einer Beratung zusammen. Unter ihnen waren Männer von Geist und Bildung, von Frömmigkeit und patriotischer Gesinnung. Als die hervorragendsten Notablen werden genannt: Abraham Furtado, ein begeisterter Verehrer der jüdischen Literatur aus der portugiesischen Gemeinde zu Bordeaux, Berr Isaak Berr und dessen Sohn Michael Berr, die schon in den Emanzipationskämpfen sich vorteilhaft ausgezeichnet hatten, David Sinzheim, ein gelehrter Talmudist aus Straßburg, Abraham Vita de Cologna, Rabbiner von Mantua, Josua Benzion Segre aus Vercelli u. v. a. Die Antworten, welche sie dem Kaiser auf dessen Fragen erteilten, befriedigten diesen. Er ließ den Notablen verkünden, daß er den Juden „die freie Ausübung ihrer Religion, den Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte“ zusichere, daß er aber „zum Tausch für diesen hohen Schatz eine religiöse Bürgschaft für die volle Verwirklichung der in ihren Antworten ausgesprochenen Prinzipien“ fordere und zu diesem Zweck ein großes Synedrium einzuberufen gedenke.

Dieses Synedrium, zu zwei Dritteln aus rabbinischen und zu einem Drittel aus Laienmitgliedern bestehend, trat am 9. Februar 1807 in Paris unter dem Vorsitz des bereits genannten David Sinzheim zusammen. Die zwölf Fragen, die die Notablenversammlung schon beantwortet hatte, und von denen die drei ersten die Ehegesetze des Judentums, die drei folgenden die Beziehungen der Juden zum Vaterland und den christlichen Mitbürgern, drei andere die Wahl und die Befugnisse der Rabbiner und die drei letzten die

religiösen Bestimmungen über den Wucher und die Wahl des Lebensberufes betrafen, wurden von dem Synedrium in gleich freisinniger Weise beantwortet. Nichtsdestoweniger hatte dieses Ereignis nicht die Einwirkung auf die jüdischen Verhältnisse ausgeübt, die man von ihm erhofft hatte. Es zeigte sich abermals, daß das Judentum keinen äußern Zwang ertragen und nur in freier Entfaltung seine religiösen Ziele erreichen könne. Eine Befreiung von der Verbindlichkeit religiöser Vorschriften durch das Machtgebot einer Regierung, einer Behörde oder auch eines Synedriums war dem Geiste des Judentums zuwider. Dies verkannten die von der Macht Bonapartes geblendeten Mitglieder des Synedriums, und darum blieben ihre Beschlüsse, die das freie Selbstbestimmungsrecht gefährdeten, ohne Einfluß auf die europäischen Juden. Nicht einmal in Frankreich übten sie eine tiefere Einwirkung aus. Die Emanzipation blieb auch dort noch Stückwerk und erst nach der Julirevolution des Jahres 1830 wurde sie für immer als Gesetz proklamiert. Die einzige tatsächliche Schöpfung des Synedriums war eine Konsistorialverfassung für die französischen Juden, die in ihren Grundzügen sich bis vor wenigen Jahren erhalten hat.

Ganz anders gestaltete sich die Entwickelung der deutschen Juden. Ihre Selbstbefreiung ging unter ungünstigen äußeren Verhältnissen der politischen Emanzipation voraus. Sie haben sich ihre Gleichstellung langsam und schwer erkämpft und sind schon in das Leben der Gesellschaft eingetreten, als sie staatlicherseits noch vielfachen Bedrückungen ausgesetzt waren. Friedrich der Große, dessen Erscheinung eine neue Zeit verkündete, dessen Leben und Taten umgestaltend und belebend auf alle Verhältnisse einwirkten, hat durch sein „Generalprivilegium“ die Lage der Juden in Preußen wesentlich gebessert, wenn er diesen auch keineswegs besonders geneigt war. Aber schon die Tatsache allein, daß die neue Judenordnung der Absicht Ausdruck gab, „die Wohlfahrt der Juden“ befördern zu wollen, war ein bedeutender Fortschritt gegen alle früheren, meist Haß und Verfolgungssucht atmenden Gesetze für die Juden. Das Hardenberg'sche Edikt vom Jahre 1812, welches allen Juden Preußens das Staatsbürgerrecht verlieh, ist bekanntlich nie zur Ausführung gelangt. Nach langen Verhandlungen und Schwankungen wurde im Jahre 1850 durch die Verfassung die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte von dem Glaubensbekenntnis in Preußen ausgesprochen. Die anderen deutschen Staaten waren mit diesem Prinzip teilweise schon vorausgegangen oder folgten demselben bald nach. Aber erst die Verfassung des Deutschen Reiches (1871) hat die volle Gleichberechtigung der Juden im ganzen deutschen Vaterlande ausgesprochen.

In Oesterreich war es, wie bereits erwähnt, der edle Kaiser Joseph II., der in seinen Reformplan auch die zahlreichen Juden seines Landes mit einbezog. Am 2. November des Jahres 1781 erließ er eine Verordnung, die Juden als „Nebenmenschen" zu achten; später schaffte er auch den ihnen auferlegten „Leibzoll" ab. Freilich übersah der humane Monarch, daß Achtung sich nicht erzwingen und befehlen lasse. Und so blieben seine Dekrete und Maßnahmen wirkungslos. Es bedurfte langer und aufreibender Kämpfe, ehe die Emanzipation der Juden in Oesterreich (1859) zur Wahrheit wurde.

Gegenwärtig ist diese Emanzipation in fast allen europäischen Ländern als Staatsprinzip ausgesprochen und durch die Verfassung bekräftigt. Ein Jahrhundert und darüber ist an Kämpfen und Leiden vorübergegangen, ehe dieses Prinzip allseitig zur Anerkennung gelangte. Auch in diesem Jahrhundert war die Emanzipation wieder mannigfachen Schwankungen und Wandelungen ausgesetzt; es bedurfte eifriger Sachwalter, energischer Vorkämpfer auf nichtjüdischer Seite wie unter den Juden selbst, um diese siegreich zur Anerkennung zu bringen.

Lange vorher war aber schon die Emanzipation im Reiche des Geistes zur Wahrheit geworden. Moses Mendelssohn war es, der dieses Riesenwerk zustande brachte und den Juden als gleichberechtigte Bürger Ansehen und Bedeutung in Gesellschaft und Literatur verschaffte. Mit ihm treten die deutschen Juden in den Vordergrund der neuern Geschichte und Literatur des Judentums. Und auch der große nationale Aufschwung der deutschen Literatur blieb nicht ohne sichtbare Einwirkung auf die Verhältnisse und Anschauungen der Juden. Von neuem zeigte sich hier die Assimilationsfähigkeit des jüdischen Stammes, der, kurz vorher noch ein Paria der Völker, rasch zu einer achtunggebietenden Stellung gelangte. Die Schüler Mendelssohns und begabte Nachfolger haben diese innere Vorbereitung für die völlige Gleichstellung angebahnt, welche zweifellos bald erfolgt wäre, hätten nicht die Ideen der Revolution in der Restaurationszeit einen bedenklichen Rückschlag erlitten. Auch an der aus dem Unmut über die Zerrissenheit des allgemeinen Lebens entstehenden Romantik nahmen die Juden teil; ja, die von geistvollen jüdischen Frauen in Berlin und Wien eröffneten Salons sind eine Zeitlang von maßgebender Bedeutung für die Entwickelung der deutschen Literatur gewesen.

Es konnte nicht fehlen, daß solche Verhältnisse, Beziehungen und Anschauungen auch umgestaltend auf das Leben der Synagoge einwirken mußten, die noch ganz in dem Zustand der Stagnation verharrte, in den sie in den letzten zwei Jahrhunderten zum größern Teil ohne ihr Verschulden geraten war. Hätten Mendelssohn und

seine Schüler den Sinn für historische Entwickelung und Fortbildung gehabt, so wäre eine Reform, wenn diese möglich und notwendig war, leicht angebahnt und durchgeführt worden. Statt dessen lehnte dieser sich jedoch gegen jede Reform — ausgenommen einzelne Mißbräuche, die mit der Religion selbst nichts zu tun hatten — auf, während jene das ganze Judentum aufheben und zu einem blassen Deismus verflüchtigen wollten. Im Ueberschwang ihrer Gefühle übersahen sie, daß für eine solche Reform des Hauses ein vollständig neuer Grund gelegt werden müßte, und fingen an, das Dach notdürftig zu reparieren. Ihre erste Reform war, nachdem sie sowie ihre Anhänger sich im Leben längst über das Zeremonialgesetz hinweggesetzt hatten, eine Aenderung des Gottesdienstes. Und auch diese Reform war, im Grunde genommen, mehr für die Christen als für die Juden berechnet. Zu einer wirksamen Reform fehlte der Untergrund einer Wissenschaft des Judentums, die noch nicht existierte, ja von welcher jenen sogenannten jüdischen Humanisten kaum noch ein Ahnen aufgestiegen war. Die zahlreichen Gebildeten aber, denen das Schaugepränge eines Gottesdienstes mit deutscher Predigt, Choralgesang und Orgelbegleitung nicht genügte, fühlten sich abgestoßen und warfen entweder die Religion ganz über Bord, oder sie gingen zur herrschenden Kirche über, in der sie zu Macht und Ansehen gelangen konnten. Wichtiger war die Reform des Jugendunterrichts, die, wie es scheint, von Kassel aus ihren Anfang nahm, wo ein sogenanntes Konsistorium die Regelung der jüdischen Verhältnisse betrieb. Andere Gemeinden folgten diesem Beispiel nach: Seesen, Wolfenbüttel, Dessau, Berlin, Breslau, Wien, Frankfurt a. M. Die religiöse Erziehung der Jugend wurde durch eine Konfirmations- oder Einsegnungsfeier abgeschlossen, eine Institution, die, weil sie eine Nachahmung fremder Gebräuche war, bei den Anhängern des Herkommens starken Widerstand gefunden hat. Von allen Institutionen der Reform fand jedoch keine so allgemeinen Anklang als die Predigt in der Landessprache, die im Laufe eines Vierteljahrhunderts in allen europäischen Ländern Eingang in die Synagoge fand. Schwerere Kämpfe rief die Einführung der Orgel und die Aenderung der Gebete wie der Gebetssprache hervor. Aus den Gebeten sollte das nationale Element ganz schwinden; jede Andeutung auf Jerusalem und den Messias sollte verbannt werden; die Sprache der Gebete sollte fortan die Landessprache sein. Der erste derartige Gottesdienst wurde von einem übereifrigen Vorkämpfer dieser Reform, von Israel Jakobson, im Tempel zu Seesen am 17. Juli 1810 eingeführt. Natürlich erregte dieser Vorgang allgemeines Aufsehen und begeisterte Nachahmung. Bald erstanden neue Tempel mit reformiertem Gottesdienst in Berlin, wo dieser jedoch durch ein

Verbot der Regierung nach siebenjährigem Bestand aufgehoben wurde, in Hamburg, Leipzig, Wien, Frankfurt a. M., Breslau u. a. O. Aber diese Kultusreform führte zu heftigen Spaltungen innerhalb des Judentums, die immer größer wurden, je weiter diese Reform vorschritt.

Die reaktionäre Strömung in Deutschland verhinderte jedoch ein allzuschnelles Vorschreiten. Erst die beginnende freiere Bewegung der Geister rief auch innerhalb des Judentums die Kämpfe wieder wach. Die Selbstbefreiung hatte aber inzwischen solche Fortschritte gemacht, daß sie keine, auch die kühnste Reform nicht hätte einholen können. Den Anschauungen der also Fortgeschrittenen die Religion des Judentums selbst anzupassen, war aber wohl unmöglich. Daraus entstand denn nun der tiefe Zwiespalt, an dem fast alle Institutionen der Zeit krankten. Das mächtige Verlangen, ganz in dem Strom der modernen Kultur aufzugehen, ließ die Gebildeten das Judentum vergessen. Die Reform aber hinkte nur mühsam dem rastlos Dahineilenden nach. Auf dieser Seite hatte man damals kein Verständnis für das Wesen des Judentums, noch auch für den Geist der neuen Zeit.

Ein besseres Verständnis lag den Bestrebungen zugrunde, die den Untergrund des Judentums durch Anbau seiner Wissenschaft festigen wollten. Diese Bestrebungen lagen der Schule Mendelssohns eigentlich noch fern; ihr Absehen war mehr auf die schöne Form als auf den Gehalt gerichtet; sie waren Schöngeister im vollen Sinne des Wortes. Erst die folgende Generation erfaßte den Begriff einer Wissenschaft des Judentums in seiner ganzen Bedeutung. Es erstand in Berlin 1819 ein „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden“, von begeisterten, hochstrebenden Jünglingen, wie Eduard Gans, Leopold Zunz, Moses Moser, Heinrich Heine, Immanuel Wohlwill, J. Rubo u. a. begründet, der zwar nach kurzem Bestand sich wieder auflöste, nicht ohne jedoch ein wertvolles Gut, die Wissenschaft des Judentums, hervorgerufen zu haben, die nunmehr rüstig angebaut und eifrig gefördert wurde.

Daneben ging die Kultusreform weiter ihren Gang. Sie erhielt starken Sukkurs durch die ersten gebildeten Theologen, die ihr vom Standpunkt der vorschreitenden jüdischen Wissenschaft zu Hilfe kamen. Die Neugestaltung des Rabbinertums wurde in den zwanziger und dreißiger Jahren des Jahrhunderts ihr mächtigster Hebel. Es traten Männer auf, die sich nicht mehr mit einer Reform des Kultus begnügten, sondern eine freie Entfaltung verlangten, die den Kern des Judentums von Aberglauben und Formdienst befreien sollte. Ihr begeistertes Wort fand bei Genossen und in Gemeinden vielfachen Widerhall, aber auch starke Opposition.

Die Anhänger des Herkommens, die sich bis jetzt damit begnügt hatten, alle Reformversuche zu ignorieren, oder, wo sie die Macht hatten, zu verbieten, erkannten aber allmählich die Gefahr, die die vorschreitende Reform dem Judentum selbst bringen mußte. Andererseits war aber das Wehen des Geistes der neuen Zeit so mächtig, daß auch sie von ihm fortgerissen wurden. Sie erkannten die Notwendigkeit der Bildung an; auch sie wollten in die moderne Kultur aufgehen, darum aber keineswegs ihren alten Glauben aufgeben oder verändern. Sie hatten ja an den Dichtern und Denkern in der spanischen Periode klassische Vorbilder, daß sich das Judentum mit der Wissenschaft und Zeitkultur sehr wohl vereinigen lasse. Der Eintritt der deutschen Gemeinden in die Bewegung der Geister führte natürlich zu den ersten praktischen Resultaten. Es entstanden in Hamburg, Breslau, Frankfurt a. M., Berlin, Reformgemeinden, daneben auch entweder Haupt- oder Nebengemeinden des religiösen Herkommens, orthodoxe im Gegensatz zu den reformierten Gemeinden benannt. Die zum erstenmal in der Literatur des Judentums auftauchende Presse förderte die Bewegung nach beiden Richtungen hin. Im Herbst des Jahres 1842 bildete sich in Frankfurt a. M. ein „Verein der Reform-Freunde", der folgende Grundsätze als religiöses Bekenntnis proklamierte: 1. Wir erkennen in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung. 2. Die gewöhnlich mit dem Namen „Talmud" bezeichnete Sammlung von Kontroversen, Abhandlungen und Vorschriften hat für uns weder in dogmatischer, noch in praktischer Hinsicht irgend eine Autorität. 3. Ein Messias, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet, noch gewünscht. Wir kennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt oder bürgerliches Verhältnis angehören."

Eine solche radikale Reform, die die Axt an die Wurzel der Religion selbst legte, mußte natürlich heiße Kämpfe hervorrufen, als deren Resultat die Rabbinerversammlungen zu Braunschweig (1844), Frankfurt a. M. (1845) und Breslau (1846) anzusehen sind, die sich mit religiösen Reformen beschäftigten, ohne jedoch im wesentlichen über die Kultusreform hinauszukommen und die Ideale des Frankfurter Reformvereins zu erreichen. Diese wurden jedoch, nachdem der Verein selbst sich nicht als lebensfähig erwiesen, von der „Berliner Reformgemeinde" aufgenommen und auch durchgeführt.

Aus den Rabbinerversammlungen, und zum Teil durch dieselben, erstand aber auch noch eine dritte Richtung innerhalb des Judentums, die sog. historisch-konservative, eine vermittelnde, auf der historischen Basis der jüdischen Wissenschaft stehende Richtung, die ebensowohl bei den Theologen wie in den Gemeinden großen Anklang fand und bald die stärkste aller dieser Strömungen

wurde. Ihr hat die Wissenschaft des Judentums durch hervorragende Werke, Zeitschriften, Schulen, Vereine, Rabbinerseminare — zu Padua, Breslau, Berlin, Paris, Wien, Budapest, Amsterdam, London, Newyork, Cincinnati — die meiste Förderung und Verbreitung zu danken.

Von diesen Geisteskämpfen der deutschen Juden blieben die der anderen europäischen Länder im ganzen wenig berührt. Schwache Reformversuche führten zwar auch in London zu einer Spaltung; sonst aber wurde die Kultusreform in England wie in Frankreich und selbst in Oesterreich ziemlich mühelos durchgeführt. Dagegen ist die Reform unter den zahlreichen Juden Amerikas bis auf den Standpunkt der Frankfurter und Berliner Reformfreunde gelangt, ja hie und da noch über diesen hinausgegangen.

All' diesen Bewegungen und Strömungen gegenüber verharrte das Judentum in den Ländern des slavischen Ostens in demselben Zustand wie seit Jahrhunderten. Um so rascher fand deshalb der Chassidismus bei den von der einseitigen Verstandesrichtung abgestoßenen Gemütern Eingang und Aufnahme. Im Laufe eines halben Jahrhunderts hatte dieser die meisten und größten Gemeinden Rußlands und Polens erobert, und in Galizien, Ungarn, der Bukowina und anderen Ländern begeisterte Anhänger gefunden. Auch der Karäismus regte sich in diesem Jahrhundert von neuem aus der Krim, wo er seine letzte Zufluchtsstätte gefunden, um sich auf dem Boden der Wissenschaft neuzugestalten. Am Schlusse des Jahrhunderts entstand die Bewegung des Zionismus, die namentlich die Jugend in den östlichen Ländern in ihren Bannkreis zog, und deren Streben dahingeht, den Juden in Palästina eine „öffentlich-rechtliche Heimstätte" zu sichern.

Es ist natürlich, daß alle diese Richtungen in der Literatur Vertretung fanden und ein reiches Schrifttum schufen, das die sechste Periode der jüdischen Literaturgeschichte bildet, aber noch nicht abschließt. Der Gang der Literaturentwickelung ist etwa folgender: Nachdem Mendelssohn den Juden die deutsche Bibel gegeben, suchen seine Jünger den Germanisierungs- und Bildungsprozeß ihrer Glaubensgenossen in Wort und Schrift zu fördern. Dieses Bestreben wird von den Kämpfen um die bürgerliche Gleichstellung abgelöst, die wiederum im Zusammenhang mit den religiösen Streitigkeiten zwischen Reform und Herkommen stehen. Erst in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts beginnt man die Wissenschaft des Judentums als solche und um ihrer selbst willen anzubauen. Diese Arbeit füllt das nächste halbe Jahrhundert aus. Von ihr werden auch Werke der Poesie angeregt, die das allmählich verfallende altjüdische Leben nach seinen historischen und gemütlichen Beziehungen zu schildern unternehmen. Und der „alten

Wunde unnennbar schmerzliches Gefühl" gelangt in Dichtungen zum Ausdruck, die den „Judenschmerz" nach dem Vorbild eines großen Dichters in die Literatur einführen. Daneben geht aber auch noch eine talmudische Geistesströmung, und auch die hebräische Sprache findet eifrige Pflege. Der Chassidismus wie das Karäertum und der Zionismus schaffen sich eine Literatur, und auch das jüdisch-deutsche Schrifttum nimmt in Rußland einen neuen Aufschwung.

Eine bestimmte Abgrenzung nach Richtungen und Epochen ist bei dieser noch nicht zum Abschluß gelangten Periode, die eher ein geschichtlicher Durchgangspunkt, eine Uebergangsperiode, in der bestimmte Richtungen sich kaum noch sondern lassen, selbstverständlich ausgeschlossen. Nur als eine ungefähre Grenze, die aber natürlich auch nicht durchweg festgehalten werden kann, ist das Jahr 1870 anzusehen, das durch die große Neugestaltung des Deutschen Reiches auch ein Wendepunkt alles geistigen Lebens und Schaffens geworden ist, zunächst natürlich für die in dieser Periode tonangebenden deutschen Juden, dann aber auch für die anderen europäischen Länder, von denen für die Wissenschaft des Judentums Frankreich, England und Amerika in neuerer Zeit bedeutungsvoll geworden sind, während die talmudische Richtung nach wie vor in den slavischen Ländern ihre hauptsächliche Vertretung hat.

Demnach ist die Sprache der Literatur auch vorwiegend die deutsche. Aber auch in französischer, italienischer, englischer und in den slavischen Sprachen erschienen wichtige Geisteserzeugnisse. Eine schöne Neublüte erlebt die hebräische Sprache und Poesie in Deutschland und in neuerer Zeit in Rußland und Polen, wo das Hebräische ein wichtiges Lebens- und Kulturelement für die zahlreiche jüdische Bevölkerung geworden ist.

Dem veränderten Bildungsstreben der Juden in allen europäischen Kulturländern entspricht natürlich auch ihre eifrige Beteiligung an der schönen Literatur und dem allgemeinen Aufschwung der Wissenschaften. In Deutschland, Frankreich, England und Rußland sind Juden als Dichter und Schriftsteller mit Erfolg aufgetreten und haben sich auf allen wissenschaftlichen Gebieten hervorgetan; aber diese ihre Schöpfungen stehen fortan, soweit sie nicht jüdische Stoffe betreffen, in keiner Beziehung zum Judentum und gehören deshalb nicht mehr in das Gebiet der jüdischen Literaturgeschichte.

Das Bild, das die Literatur dieser Periode gewährt, ist das einer aufsteigenden geistigen Entwickelung, die ihren Urhebern und Förderern um so mehr zur Ehre gereicht, je weniger diese wissenschaftliche Arbeit bisher von der europäischen Mitwelt anerkannt und von denen, für die sie berechnet, selbst nach ihrer vollen Bedeutung erfaßt und gestützt worden ist.

I. Die Schule Mendelssohn's.

Durch das Rosentaler Tor in Berlin, das einzige, welches Juden damals passieren durften, zog an einem Morgen des Jahres 1743 ein kleiner, schwächlich aussehender, verwachsener jüdischer Knabe in die preußische Residenzstadt ein, der auf die Frage des Torschreibers, was er in Berlin wolle, schüchtern und verlegen die Antwort gab: „Lernen!" Dieser Knabe wurde später der Retter seines Stammes. Es war Moses Mendelssohn aus Dessau (1729—1786).

Der Entwickelungsgang des Mannes ist zur Genüge bekannt. Es war der, den später Hunderte und Tausende strebsamer jüdischer Jünglinge zurücklegten. Der früheste Jugendunterricht in der *Cheder* genannten, meist von unwissenden Polen geleiteten Schule, die späteren Lebensjahre im *Beth ham-Midrasch* bei einem scharf pilpulistischen Talmudstudium, so wurde Mendelssohn schon im dreizehnten Lebensjahr, wo der jüdische Knabe gemeinhin vor die Wahl eines Lebensberufs gestellt wurde, ein gelehrter *Bachur*. Aber der heiße Wissensdurst, der ihn von frühauf beseelte, trieb ihn zu den Quellen höherer Erkenntnis. Mit seltenem Eifer lag er dem Studium ob, mit einer Kühnheit, die in seiner Umgebung Staunen erregen mochte, entschloß er sich, seinem gefeierten Lehrer, David Fränkel, der von Dessau als Rabbiner nach Berlin berufen wurde, nach der Hauptstadt zu folgen.

So zog er an jenem Oktobermorgen des Jahres 1743 in Berlin ein. Zwanzig Jahre später, an einem Morgen des Jahres 1763, erkennt die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin dem ehemaligen Bachur aus Dessau den Preis für seine Schrift *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* vor seinem Mitbewerber Immanuel Kant zu. Und dreiundzwanzig Jahre später starb er und wurde als der „deutsche Sokrates" betrauert, und derselbe Immanuel Kant schrieb an einen Freund: „Es ist nur Ein Mendelssohn!"

Hätte Mendelssohn nichts für seine Glaubensgenossen im besondern getan, ein solches Leben und ein derartiger Entwickelungsgang hätten an sich genügt, ihm unvergänglichen Nachruhm bei ihnen zu sichern. Aber er tat mehr, viel mehr. Mendelssohn wurde der Germanisator des deutschen Judentums. Darin besteht sein Hauptverdienst. Ein Reformator war er nicht; im Gegenteil, er beharrte fest bei der jüdischen Religion, wie sie ein Maimuni, Jehuda ha-Levi, Crescas u. a. auffaßten. Gerade dadurch aber wirkte er um so tiefer und nachhaltiger auf seine Glaubensgenossen, und zwar auch schon zu einer Zeit, wo er ihren Sonderinteressen sein Augenmerk noch nicht zugewendet hatte.

Es kann natürlich hier nicht die Rede sein von Mendelssohn's Bedeutung als deutscher Popularphilosoph und als einer der Schöpfer eines deutschen wissenschaftlichen Stils. Aber schon die Tatsache, daß ein Jude, ein Sohn jenes verachteten und verhaßten Stammes, heimisch wurde im Kreise deutschen Geisteslebens, daß Männer wie Lessing, Ramler, Nicolai, Herder und Abt diesen Juden ihren Freund nannten und als solchen schätzten, daß ein Werk dieses „Schutzjuden" eine förmliche Revolution in der Geisterrepublik hervorrufen konnte, schon diese Tatsachen waren von epochemachender Bedeutung. Die Christen fingen an, das Judentum anders und milder zu beurteilen, als sie dies vordem getan hatten, und die Juden begannen, den Eintritt in das deutsche Kulturleben anzustreben, da sie einen Bekenner ihrer Religion, und noch dazu einen so treuen und strengfrommen, zu einer geistigen Höhe sich erheben sahen, auf der er die Bewunderung aller Gebildeten erregte. Diese beiden Tatsachen sind von schwerwiegender Bedeutung für die fernere geistige Entwickelung. Man muß nur bedenken, was es heißt, wenn zu einer Zeit, wo die Juden noch abgesondert in ihrem Ghetto lebten und Leibzoll entrichten mußten, von einem aus ihrer Mitte, von einem schlichten Buchhalter und Hauslehrer, ein Schriftsteller wie Herder begeistert ausrufen mußte: „Sokrates führte die Weltweisheit unter die Menschen, Moses ist der philosophische Schriftsteller unserer Nation, der sie mit der Schönheit des Stils vermählt!"

So übte Mendelssohn schon in der ersten Epoche seiner gelehrten Tätigkeit allein schon durch seine Existenz große und von ihm selbst ungeahnte Wirkungen aus. Aber mehr noch und nachhaltiger wirkte er, als er sich, ein gefeierter Weltweiser schon, ganz der Verbesserung der Lage seiner Glaubensgenossen zuwendete, deren trauriges Los ihn zwar stets beschäftigt, denen er aber doch erst von Nutzen sein konnte, nachdem er selbst in langer, mühevoller Arbeit sich zu geistiger Bedeutung durchgerungen hatte.

Aber auch von den Verdiensten kann hier nicht die Rede sein, die sich Mendelssohn um die Verbesserung der allgemeinen Lage der Juden erworben hat. Die Aufzählung dieser Verdienste gehört in die Geschichte der Juden. Nur seine Schöpfungen auf dem Felde der jüdischen Literatur nehmen hier das volle, ungeteilte Interesse in Anspruch. Fast scheint es, als ob auch ihn, wie einst den Mose der Bibel, ein äußerer Anstoß zur Verteidigung seiner Brüder hingeführt hätte. Man kennt den Streit zwischen Mendelssohn und Lavater (1769). Durch Lessing bei Mendelssohn eingeführt, suchte der glaubenseifrige Schweizer Theolog diesen für das Christentum als die wahre Heilsreligion zu gewinnen. Er widmete ihm seine deutsche Uebersetzung des Buches von Bonnet,

Ueber die Evidenz des Christentums, mit der Aufforderung, entweder die in diesem Buch für die Wahrheit der christlichen Religion beigebrachten Beweise zu widerlegen oder, wenn er sie für richtig fände, zu tun „was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit zu tun gebieten, was ein Sokrates getan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderruflich gefunden hätte".

Für Mendelssohn, der ein abgesagter Feind aller Kämpfe und Streitigkeiten war, kam diese Aufforderung wenig gelegen. Dennoch mußte er sie beantworten. Seine Antwort ist ein merkwürdiges Schreiben, das man nur im Hinblick auf die Anschauungen der Zeit und den Druck der Verhältnisse, unter denen Mendelssohn schrieb, genügend würdigen kann. Zagend ergriff er die Feder; aber je weiter er schrieb, desto mutiger und entschiedener wurde er in der Verteidigung seines angestammten Glaubens. „Ich bezeuge hiemit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bei dem Sie mich in Ihrer Zuschrift beschworen haben, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine Seele nicht eine andere Natur annimmt." So schloß Mendelssohn, und dieses entschiedene, freimütige Bekenntnis mußte auf Christen und Juden einen tiefen Eindruck hervorbringen. Selbst Lavater war davon ergriffen; es hat ihm Tränen entlockt.

Der Kampf war damit nicht beendet; er fing erst an, da einige fanatische Theologen und judenfeindliche Schriftsteller den von Lavater aufgegebenen Streit noch einmal und zwar in gehässiger Weise anfachten und den friedfertigen Philosophen von neuem in die Arena trieben. Namentlich einer, Johann Balthasar Kölbele, hatte Mendelssohn förmlich zu einer Antwort herausgefordert. Aber all' diese Angriffe erweckten in ihm nur das eine Gefühl, daß er es bisher versäumt habe, seine unverbrüchliche Treue und freudige Anhänglichkeit an das Judentum öffentlich an den Tag zu legen. Sonst hätte man ihn einer so leichtfertigen Nichtachtung seiner Religion nicht zeihen können. Und nun holte er das Versäumte nach. Die ganze zweite Epoche seiner geistigen Tätigkeit ist vorwiegend dem Judentum gewidmet, für das er nun mit einer jede Unterstellung und Verdächtigung ausschließenden Entschiedenheit eintrat. Aber über diese Defensivstellung hinaus schuf er auch Leistungen, die eine völlige Umwälzung im jüdischen Geistesleben zur Folge hatten und der jüdischen Literatur neue Bahnen und neue Ziele eröffneten.

Mendelssohn hat den deutschen Juden die Bibel wiedergegeben. Was Luther für das deutsche Volk, das hat er für seine Glaubensgenossen getan. Und das ist seine unsterbliche Tat, die nicht verkleinert, die nie vergessen werden darf. In Unkenntnis und geistigem Druck schmachtete das deutsche Israel, bis Mendels-

sohn mit seiner Bibelübersetzung auftrat und ihm den Weg wies, den es fortan zu wandeln habe, um gleichen Schritt mit dem großen Aufschwung des allgemeinen Kulturlebens halten zu können. Wie ein Blitzstrahl zündete dieses Werk und erleuchtete die Jugend, die das Neue schon ahnte und nunmehr freudig und begeistert dem Ziele folgte, das ihr verheißungsvoll aus der Ferne winkte. Mendelssohn's Bibelübersetzung war nicht bloß ein Buch, es war eine Tat, eine große, bedeutungsvolle Geistestat. Wie sein Urahn hat auch er sein Volk aus dem Frondienst eines mittelalterlichen Mizrajim befreit und ihm ein geistiges Kanaan gezeigt, das er selbst nicht mehr betreten durfte; auch er wurde ein Führer der Verirrten, ein Leiter der Zweifelnden, wie Mose Maimuni, der sein erhabenes Vorbild war, dessen *Moré* ihn schon in früher Jugend aus der geistigen Unreife zu philosophischer Klarheit geführt hatte. Und in diesem Sinne hatten seine Glaubensgenossen ein Recht, ihn den beiden Mosen anzureihen, die die Geschichte der Juden als ihre Helden und Führer preist.

Es ist aus den Quellen nicht mehr zu ersehen, ob Maimuni sich vorher der Wirkung bewußt gewesen, die sein *Moré* auf die Zeitgenossen ausüben würde. Aber es ist dies kaum anzunehmen. Er schrieb ihn für seinen treuen Schüler Joseph b. Jehuda. Und auch Mendelssohn hatte wohl kein Ahnen dessen, was er durch dieses Werk für seinen Stamm leisten würde. Auch er schrieb diese deutsche Bibel für seinen ältesten Sohn Joseph, damit dieser das Wort der Schrift in deutscher Sprache kennen lerne. Noch zehn Jahre später schrieb er an einen Freund: „Nach dem ersten Plane meines Lebens, so wie ich ihn in meinen besseren Jahren entwarf, war ich weit entfernt, jemals ein Bibelherausgeber oder Uebersetzer zu werden. Ich wollte mich bloß darauf einschränken, des Tages seidene Zeuge verfertigen zu lassen und in Nebenstunden der Philosophie einige Liebkosungen abzugewinnen. Es hat jedoch der Vorsehung gefallen, mich einen ganz andern Weg zu führen. Ich verlor infolge der Lavater'schen Zudringlichkeit die Fähigkeit, zu meditieren und mit ihr anfangs den größten Teil meiner Zufriedenheit. Nach einiger Untersuchung fand ich, daß der Ueberrest meiner Kräfte noch hinreichen könnte, meinen Kindern und vielleicht einem ansehnlichen Teile meiner Nation einen guten Dienst zu erweisen, wenn ich ihnen eine bessere Uebersetzung und Erklärung der heiligen Bücher in die Hände gebe, als sie bisher gehabt. Dieses ist der erste Teil zur Kultur, von welcher meine Nation leider in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinah verzweifeln möchte. Ich hielt mich indessen für verbunden, das Wenige zu tun, was in meinem Vermögen steht und das übrige der Vorsehung zu über-

lassen, die sich zur Ausführung ihres Plans mehrenteils mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können."

Man muß sich nur die Lage der Juden in Deutschland vor Augen halten, man muß an die Art und Weise ihrer Jugenderziehung, an die Methode ihres Talmudstudiums denken, man muß sich die Bibelübersetzungen eines Jekutiël Blitz, Josel Witzenhausen und Späterer in die Erinnerung zurückrufen; man muß die Verwilderung des jüdisch-deutschen Dialekts, der zu einem unverständlichen Jargon herabgesunken war, die fast völlige Abschließung von dem europäischen Kulturleben, das dumpfe Hinbrüten in drangvoll fürchterlicher Enge sich vergegenwärtigen, um den Wert und die Bedeutung, den Eindruck und die Folgen würdigen zu können, die Mendelssohn's Werk hatte.

Im Sommer des Jahres 1778 erschien die erste Probe der Uebersetzung. Ein gelehrter Pole, Salomo Dubno, der damals im Hause Mendelssohn's den Unterricht in der hebräischen Grammatik erteilte, hatte die Korrektur und auch die Herausgabe übernommen. Aber schon die ersten Probebogen riefen eine große Bewegung hervor. Die Jungen begrüßten sie mit feurigen Lobgesängen, die Alten mit Bannstrahlen. Sie fürchteten von dieser Neuerung eine Schädigung des religiösen Lebens und sprachen deshalb schon über das noch nicht erschienene Werk ein Verbot aus. Die angesehenen Rabbiner Raphael Cohen in Altona und Hirsch Janow in Fürth, zwei gelehrte und scharfsinnige Talmudisten, traten gegen die deutsche Bibelübersetzung des „Mose Dessau" auf. Auch der Prager Oberrabbiner Ezechiel Landau hatte sich gegen das Unternehmen in abfällig Weise ausgesprochen; zu einer öffentlichen Verurteilung ließ er sich jedoch nicht verleiten. Man hat jenen Männern vielfach egoistische Motive untergeschoben, aber mit Unrecht; ihre einzige Sorge war die Erhaltung des Judentums, das sie durch ein solches Unternehmen gefährdet glaubten. Es fehlte ihnen eine genauere Kenntnis des Werkes, und was sie durch übereifrige oder zelotische Zwischenträger darüber gehört hatten, mußte ihre Besorgnis nur vermehren. Andere Vertreter des Herkommens, wie Hirschel Levin, der Berliner Oberrabbiner, und dessen Sohn Saul, Rabbiner zu Frankfurt a. O., die Mendelssohn und dessen fromme Gesinnungen kannten, wußten sein Werk besser zu würdigen und gaben ihm sogar eine rabbinische Approbation, in der die Hoffnung ungescheut ausgesprochen wurde, daß die Unkenntnis der deutschen Sprache bei den Juden aufhören „und dieser Unstern sicher bald schwinden würde". Freilich die Approbation eines Saul Berlin (1794) konnte Mendelssohn nicht sonderlich nützen, da dieser selbst bei den Frommen nicht ganz gut angeschrieben war. Saul Berlin war eine zwei-

deutige Natur; er schrieb pseudonym und anonym gegen, mit offenem Visier für die Vertreter des Herkommens; am schwersten fällt aber die Fälschung ins Gewicht, die er durch die Gutachtensammlung *Besamim Rosch*, angeblich von Isaak de Molina gesammelt, und dem berühmten Ascher b. Jechiël zugeschrieben, verübt hat. In diesen Gutachten läßt er den strengfrommen Ascher so weitgehenden Reformen das Wort reden, daß die Fälschung alsbald als solche erkannt und die Schrift in einzelnen Gemeinden sogar verbrannt wurde. Ein solcher Zeuge war also für Mendelssohn von geringem Wert. Indessen begnügten sich jene Rabbiner mit dem Verbot; nur einer von ihnen erließ aus Fürth einen Bannstrahl gegen den deutschen Pentateuch Mendelssohn's. „Ich habe sie anfangs nur für den gemeinen Mann angelegt", war die Antwort Mendelssohn's hierauf, „finde aber, daß sie für Rabbiner noch viel notwendiger ist!"

In den Märztagen des Jahres 1780 verließ der erste Teil des Pentateuchs in der Uebersetzung Mendelssohn's und mit einem sachlichen Kommentar (*Bi'ur*) von Dubno die Presse. Bis zum Jahre 1783 war das Werk vollständig erschienen. Die Uebersetzung war durchweg von Mendelssohn; der Kommentar dagegen nur zum zweiten Buche Mose's von ihm; den zum dritten hatte, nachdem ihn Salomo Dubno, von einem fanatischen Landsmann, Naphthali Herz aus Dubno, aufgehetzt, plötzlich verlassen, einer seiner Jünger, Naphthali Hartwig Wesseley, den zum vierten und fünften hatte er in Gemeinschaft mit Herz Homberg verfaßt. Die Uebersetzung war eine treue und schöne, der Kommentar klar und sachgemäß, nach den älteren Exegeten, besonders nach Ibn Esra, Raschi, Samuel b. Meïr, Nachmani u. a. sich richtend. Die ganze Arbeit war aber natürlich streng im Anschluß an die rabbinische Tradition gehalten; Mendelssohn wollte nicht um Haaresbreite von den Wegen der traditionellen Auslegung abweichen. Er nannte sein Werk *Wege des Friedens* und rief alle „Freunde der Gotteslehre" auf, es unbefangen zu prüfen, „sei es in offenem Tadel, sei es in verborgener Liebe", aber vor dem ganzen Hause Israel, das dann entscheiden möge.

Die Wirkungen dieser Pentateuchübersetzung gingen aber, wie bereits erwähnt, weit über die Hoffnung des bescheidenen Mannes hinaus. Sie hat den Juden nicht allein die Bibel, sie hat ihnen auch die deutsche Sprache wiedergegeben. Sie hat in der Jugend den Lichtstrahl deutscher Kultur entzündet. Sie hat in Israel das Selbstgefühl und den Bildungstrieb geweckt. Und nicht zuletzt hat sie den Grund gelegt, auf dem ein späteres Geschlecht den Bau der Wissenschaft des Judentums errichten konnte.

Die Absicht, die Mendelssohn hegte, den ganzen biblischen Kanon zu verdeutschen, konnte er leider nicht ausführen. Nur eine Uebersetzung der Psalmen und des Hohenliedes erschien noch von ihm, sowie ein aus älterer Zeit stammender Kommentar zum Prediger, in dem er nachzuweisen suchte, daß dieses Buch „nach dem einfachen Wortverstand ohne Weitläufigkeit erklärt werden könne". Dieser Kommentar fand sogar den Beifall der Vertreter des Herkommens.

Der große Umschwung, der sich an das Werk Mendelssohn's knüpft, machte sich naturgemäß zuerst in der veränderten Methode des Jugendunterrichts geltend. Es wurden Schulen gegründet, in denen die Bibel nach seiner Uebersetzung und die hebräische Grammatik gelehrt wurden; die aus diesen Schulen hervorgehenden Zöglinge wählten selbstverständlich andere Berufsarten als ihre Vorfahren und wendeten sich sowohl dem Handwerk wie den Künsten und Wissenschaften zu. Aber auch auf die Ideenwelt der Alten suchte Mendelssohn außer durch seine deutsche Bibel noch direkt einzuwirken.

Schon im Jahre 1778 hatte er eine Schrift, *Ueber die Ritualgesetze der Juden*, für den Berliner Oberrabbiner angefertigt, in der der Regierung die rabbinischen Bestimmungen über das Zivil- und Eherecht der Juden vorgelegt werden sollten, und eine Formel für den Judeneid verfaßt. Und schon damals hatte er die Warnung ausgesprochen: „Nur keine Vermischung der Sprachen!" Diese Warnung war ein Todesurteil für den üblichen Jargon, von dem Mendelssohn glaubte, daß er „nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen habe". Auch sonst trat er vielfach für die Verbesserung der sozialen Lage seiner Glaubensgenossen auf, obwohl er eigentlich der Meinung war, daß dieser Kampf von christlichen Schriftstellern müsse ausgefochten werden, und daß die Juden selbst sich nicht hineinzumischen hätten. Als daher die Elsässer Juden sich an ihn mit der Bitte wandten, in ihrem Interesse ein Memoire zu verfassen, das dem französischen Staatsrat vorgelegt werden sollte, mußte Mendelssohn diese Aufforderung ablehnen. Dagegen suchte er einen begabten Berliner Schriftsteller für diese zu gewinnen, den Kriegsrat Christian Wilhelm v. Dohm, dessen so entstandene Schrift, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), das wichtigste und hervorragendste Werk der gesamten Emanzipationsliteratur geworden ist. Um jedoch allen Mißverständnissen vorzubeugen, die einzelnes in dieser Schrift hätte hervorrufen können, ließ er von Marcus Herz die Apologie der Juden, welche einst Manasse b. Israel verfaßt und Cromwell vorgelegt hatte, ins Deutsche übersetzen und begleitete sie mit

einem interessanten Vorwort, in welchen er seinen eigenen Ansichten beredten und herzlichen Ausdruck gab.

Noch entschiedener trat Mendelssohn für die Religion des Judentums in einer seiner letzten Schriften, *Jerusalem oder Ueber religiöse Macht und Judentum* auf. In dieser bedeutungsvollen philosophischen Schrift suchte er seine Grundsätze über Religion und Staat, sowie über das Judentum im besondern darzulegen. Das Wesen des Judentums besteht nach ihm „nicht in dem übereinstimmenden Glauben seiner Bekenner an gewisse Lehren Gottes, sondern in der übereinstimmenden Anordnung und Beobachtung gewisser Gebote, die den Willen Gottes verkünden". Das Judentum ist ihm also keine geoffenbarte Religion, sondern vielmehr geoffenbarte Gesetzgebung. „Die Stimme, die sich an jenem großen Tage auf Sinai hören ließ, rief nicht: ‚Ich bin der Ewige, dein Gott! das notwendige, selbständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt nach ihrem Tun!' Dieses ist allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft sind, noch glückselig werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden." Kein einziges der biblischen Gesetze lautet: ‚Du sollst glauben oder nicht glauben!' sondern alle heißen: ‚Du sollst tun oder nicht tun!' Natürlich hat das Judentum demgemäß auch keine Glaubensartikel, wohl aber ein Gesetz, dessen sich „der im Hause Jakob Geborene nicht willkürlich entledigen könne". Mendelssohn erkennt daher konsequenterweise auch die dauernde Verbindlichkeit des Zeremonialgesetzes an, indem er erklärt: „Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo die Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuten, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeiten hinweg zu erkennen zu geben, als Er das Gesetz selbst gegeben hat. Solange dieses nicht geschieht, solange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Spekulation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf."

So waren Mendelssohn's Ansichten über das Judentum beschaffen. Man kann nicht sagen, daß sie den Kern des religiösen Gedankens, der dem biblischen und talmudischen Judentum zugrunde liegt, völlig erfaßt und treu wiedergegeben hätten. Auch

eine philosophische Fortbildung des jüdischen Denkens, selbst nach den letzten gläubigen Philosophen wie Crescas und Albo, war in diesen Theorien nicht enthalten. Aber man muß doch anerkennen, daß den Grundsätzen der Liebe und Wahrheit, der Duldung und Gewissensfreiheit Mendelssohn innigen und warmen Ausdruck gegeben hat. Und so konnte Kant wohl mit Bezug auf dieses Werk erklären: „Ich halte es für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird."

Unter den Juden selbst rief das Werk verschiedenartige Beurteilungen hervor. Die Alten, welche den Geist desselben nicht genügend erfaßten, verharrten in entschiedener Abneigung Mendelssohn gegenüber, obwohl gerade sie Grund gehabt hätten, ihm für diese Schrift dankbar zu sein; die Neuen waren in dieser kurzen Zeit vielfach schon über Mendelssohn's Ideen hinausgegangen und konnten sich mit seiner Auffassung des Zeremonialgesetzes nicht befreunden. Er aber ging unbeirrt seines Weges. Seine Glaubensgenossen ermahnte er: „Liebet, so werdet ihr geliebt werden!" Allen seinen Zeitgenossen aber rief er das Losungswort seines Lebens und Schaffens zu: „Aufklärung!"

Dieser Aufklärungsidee waren noch seine letzten Lebensjahre gewidmet. Sein Testament war die berühmte Verteidigung Spinoza's und Lessing's, in der er freimütig erklärte: „Die Lehre des Spinoza kommt dem Judentum weit näher als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also Lessing lieben und von ihm geliebt werden, als er noch ein strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt, warum nicht viel mehr, wenn er sich dem Judentum näherte und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte!" So war Mendelssohn; so waren seine Grundsätze und seine Lebensanschauung; so lebte und so starb er, ein reiner und freier Denker, ein milder und edler Charakter, ein Befreier seiner Glaubensbrüder, ein Lehrer der Menschheit. Nach allen Offenbarungen der Schönheit hatte seine Seele tausend Fühlfäden ausgestreckt; sein Geist aber weilte in den Regionen klaren Denkens und ging im Lichte der Wahrheit. So vermählte sich in ihm die klassische Schönheit von Hellas mit der religiösen Wahrheit Judas.

* * *

Moses Mendelssohn hatte, streng genommen, weder Lehrer noch Schüler. Von ihm galt so recht das Wort des Dichters: „Auf sich selber steht er da, ganz allein!" Wohl aber hatte er Führer, die ihm den Weg von ferne zeigten, den er jedoch später sich selbst bahnen mußte, und auch Jünger hatte er, die ihn verehrten, die

aber weit über ihn und seine religiösen Anschauungen hinausgingen. Zu den ersteren gehörte vor allem jener Rabbiner David Fränkel, der ihn, wie es heißt, zuerst zur Kenntnis philosophischer Werke geleitet, und mit dem Knaben schon den *Moré* gelesen haben soll. Fränkel war auch der erste, der nach langer Zeit wiederum sich dem Studium des jerusalemischen Talmuds zuwandte und einen Kommentar zu diesem arg vernachlässigten Werk herausgab. Ferner der Pole Israel Samoscz (1772), ein Talmudist, der auch Mathematik verstanden und verschiedene talmudische, mathematische, philosophische, ja sogar poetische Schriften verfaßt hat, unter denen sein Kommentar zu Jehuda ha-Levi's *Al-Chazari* obenansteht, „ein an Delmedigo erinnernder Geist, der, seiner Zeit voraneilend, schon im Jahre 1737 für Denken und Wissen kämpfte". Dann ein Arzt Dr. Abraham Kisch, der Mendelssohn im Lateinischen unterrichtete, hauptsächlich aber ein junger Gelehrter, Dr. Ahron Salomo Gumperz, ein Freund und Jünger Gottscheds, „unter dessen Schutzflügel er sich weiden wollte", von dem auch religionsphilosophische Untersuchungen in hebräischer Sprache existieren, der Mendelssohn den Geschmack an den Wissenschaften beibrachte und ihn mit Lessing bekannt machte.

Die Freundschaft zwischen diesen beiden edlen Geistern bedarf keiner weitern Schilderung; sie ist bekannt und Lessing selbst hat ihr in seinem dramatischen Gedicht „Nathan der Weise" ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Indem er die Idee, daß das rein Menschliche über alle Satzungen und religiösen Vorurteile siegen müsse, zu erhabenem Ausdruck brachte, hat Lessing einen unberechenbaren Einfluß auf das deutsche Geistesleben ausgeübt; indem er aber zum Träger dieser Idee einen Juden machte und in diesem unverkennbar seinen Freund Mendelssohn zeichnete, hat er selbst seine von Vorurteilen unbestochene Liebe, seine echt humane Gesinnung und seinen heiligen Wahrheitseifer bekundet.

Für die Juden aber durfte es nach einer mehr als tausendjährigen Periode ununterbrochener Verfolgungen wohl eine Genugtuung sein, daß der Held des Dramas, das schon von Zeitgenossen als ein „Evangelium der Humanität" gefeiert wurde, ein Jude, daß zu manchen anderen liebenswürdigen und edlen Gestalten des Werkes, wie z. B. zu der Figur des Derwisch, in dem er einen jüdischen Mathematiker, Abraham Rechenmeister, zeichnete, gleichfalls Juden Modell gestanden; ferner daß es ein Jude, Mose Wessely, war, der das Erscheinen dieses Werkes förderte, und nicht zum mindesten, daß das Hauptmotiv des Dramas, die Fabel von den drei Ringen, die Lessing dem großen italienischen Novellenschatz des Mittelalters entlehnte, in ihrem Ursprung auf Spanien und die Blüteperiode der maurisch-jüdischen Kultur hinweist, endlich daß

ein hebräisches Historienbuch, das *Schebet Jehuda* von Ibn Verga, schon im fünfzehnten Jahrhundert das Märchen von den drei Ringen zuerst in der humanen Fassung mitgeteilt hat, die dieses bis auf Lessing behalten, nachdem es wahrscheinlich aus dem Sammelwerk eines getauften Juden, der berühmten *Disciplina clericalis* des Petrus Alphonsi, in die europäische Volksliteratur eingewandert ist.

Von den Jüngern Mendelssohn's, die man nach dem bereits erwähnten Bibelkommentar Biuristen, oder nach einer Zeitschrift, die ihre Geisteserzeugnisse zuerst veröffentlicht hat, *Measfim* nannte, haben die meisten schon bei Lebzeiten Mendelssohn's sich durch verschiedene Schriften bekannt gemacht. Salomo Dubno, Naphthali Hartwig Wessely, Herz Homberg, Ahron Jaroslaw wurden als Mitarbeiter an seinem Bibelwerk bereits genannt; diesen schloß sich eine lange Reihe von Schriftstellern an, die bis in das erste Viertel dieses Jahrhunderts reicht und meist gemeinsam unter dem Namen der Schule Mendelssohn's zusammengefaßt wird.

Die Tendenzen, von denen diese Schule ausging, waren zunächst natürlich die des Meisters. Auch sie wollte für Aufklärung kämpfen; auch sie suchte die Bibel dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen und mit ästhetischem Sinn zu lesen: auch sie förderte das Studium der hebräischen Sprache. Ja, diese Förderung kann sogar als das Hauptverdienst der Schule angesehen werden. Aber nur einzelne der Schüler blieben dabei auf dem religiösen Standpunkt ihres Meisters stehen; die meisten schritten über diesen zu einer destruktiven Richtung vor, die Mendelssohn fremd war und die er selbst mißbilligte. Prüft man unbefangen ihr Wirken und ihre Schöpfungen, so muß man sagen, daß diese mit innerer Naturnotwendigkeit aus den allgemeinen Verhältnissen sich entwickelten, daß sie aber in ihren Konsequenzen an demselben Grundfehler litten, der auch Mendelssohn's Ansichten über die religiöse Entwickelung des Judentums, freilich nach einer andern Seite hin, beengte. Ihnen fehlte der historische Sinn. Mendelssohn selbst gesteht, daß er für Geschichte nicht Sinn noch Verständnis habe. Er teilte bekanntlich diesen Mangel mit seinem großen Vorgänger Maimuni. Die Jünger aber, die nicht so bescheiden waren, sich diesen Fehler einzugestehen, mußten, da ihnen das Gesetz der historischen Entwickelung nicht aufgegangen war, zunächst nur zersetzend und auflösend wirken. Die alte Gläubigkeit fehlte ihnen, und eine neue Weltanschauung wagten sie nicht zu verkündigen. Sie wollten gegen Vorurteil und Aberglauben ankämpfen, rüttelten aber dabei an den Grundfesten des Judentums selbst, das sie mit einem Deismus zu vertauschen suchten, wie er zu jener Zeit allgemein gelehrt und gepredigt wurde. Es fehlte ihnen aber auch die Liebe, jene mächtige überwindende Liebe, die alles begreift und

verzeiht, die nicht mit Spott und Hohn, sondern mit Milde und Güte vorgeht, die nicht bekehren und strafen, sondern bessern und belehren will. Und weil ihnen diese Liebe fehlte, darum war all' ihr Eifer und ihre gutgemeinte Tätigkeit im Dienst der Sache, der sie ihr Leben weihten, nur eitel Stückwerk. Es ist nicht abzusehen, wie sich die fernere geistige Entwickelung gestaltet hätte, wären die Tendenzen maßgebend geblieben, die die entschiedensten Vertreter dieser Schule ausgesprochen haben. Aber es war ein Glück, daß die Anregungen, die sie gegeben, nur in einer Beziehung nachgewirkt, indem sie den Sinn für das Studium der Wissenschaften auf der einen, für die Wertschätzung der hebräischen Sprache auf der andern Seite geweckt und gefördert haben.

Die Jünger Mendelssohn's waren sämtlich philosophische Schriftsteller oder Schöngeister. Aber wer ihnen daraus einen Vorwurf machen wollte, der würde das wichtige Gesetz übersehen, das in der gesamten jüdischen Literatur erkennbar hervortritt, die fast überall sich in irgend einer Wechselbeziehung zu der Nationalliteratur des Landes, das ihr eine Zufluchtsstätte eröffnet, entwickelt hat. War es möglich, daß die Jünger Mendelssohn's, wenn sie in das deutsche Geistesleben eintraten, anderen Richtungen huldigten als denen, von welchen der große geistige Aufschwung eben dieses Geisteslebens in jener Zeit getragen war? Und mußten nicht ihnen gerade Kant auf der einen, Schiller auf der andern Seite als Ideale vorschweben, denen sie nachgingen und die sie anbeteten, denen sie freudig ihre eigene religiöse Weltanschauung opferten und die sie als Leitsterne betrachteten, welche sie aus dem Labyrinth der alten in die weiten Hallen einer neuen Zeit führen sollten?

Daß keiner von ihnen den Geist Kant's oder gar das Genie Schiller's hatte, war doch wahrlich nicht ihre Schuld. Aber ihre Abhängigkeit von den die Philosophie und die schöne Literatur anführenden Geistern gereicht ihnen nur zur Ehre; sie erklärt auch ihre eigene Richtung, ihre Verdienste und Fehler und den Gang ihrer geistigen Entwickelung.

Zwar die ältesten der sog. Biuristen, Salomo Dubno (1738 bis 1813) und Naphthali Hartwig Wessely, standen noch ganz auf dem Boden des Herkommens (1725—1805). Der erstere war der Wiederhersteller massoretischer Textkritik. Außer dem Kommentar zur Genesis, den er für den Pentateuch Mendelssohn's schrieb, verfaßte er auch einen massoretischen Kommentar zur Bibel und mehrere andere Schriften, darunter hebräische Gedichte und eine Arbeit über biblische Geographie. Seine Gedichte sind „im Ausdruck hebräisch, biblisch in den Bildern, mittelalterlich in Reim- und Versform, und auch meistenteils judentümlich im Gegenstand der Behandlung". Es ist bereits erwähnt worden, daß er

Mendelssohn während der Arbeit im Stiche ließ. Auch fühlte er sich verletzt, weil Mendelssohn seine weitschweifige Einleitung zu Exodus nicht vollständig abdrucken wollte. Der zweite, Wessely, war eine der eigentümlichsten Erscheinungen der neuen Zeitperiode. Er war in seinem Leben und Streben Mendelssohn selbst am nächsten, und wenn einer, so verdiente er dessen Schüler genannt zu werden. In Wessely vereinigten sich schon im Blute sepharadische Anmut mit polnischer Gelehrsamkeit. Er glühte für Schönheit und Menschenwohl, aber auch für das Judentum; er belehrte seine Zeitgenossen, daß nicht in der Unwissenheit der rechte Glaube und auch nicht im Abfall der rechte Fortschritt bestehe. Seine Begeisterung für die hebräische Sprache führte mit der Verjüngung des jüdischen Stammes auch eine Verjüngung der heiligen Sprache herauf. Sein Eifer für Bildung und Erziehung der jüdischen Jugend hat in weiten Kreisen erhebend und läuternd eingewirkt. Er war in Wahrheit ein Erbe des Mendelssohnschen Geistes und seiner religiösen Weltanschauung.

Ueber verschiedene Gebiete des Wissens erstrecken sich die Schriften, die Wessely während seines sorgenvollen Wanderlebens im Dienst der ihn beseelenden Ideen geschrieben hat. Sie sind sämtlich in hebräischer Sprache abgefaßt. Die erste derselben war eine hebräische Synonymik, die unter dem Titel *Gan naʿul* (Der verschlossene Garten) einen Teil des großen Sammelwerks *Lebanon* bildete, in welchem Wessely eine Anzahl von Schriften geben wollte, die alle dem gleichen Zweck, nämlich der grammatisch-philosophischen Erforschung der hebräischen Sprachwurzeln, dienen sollten. Vorzüglich war es der biblische Begriff der Chochma (Weisheit), den er nach allen seinen Beziehungen zu erforschen und klarzulegen bemüht war. Dabei fiel ihm das apokryphische Buch der Weisheit Salomos in die Hand, und er fertigte nun eine hebräische Uebersetzung desselben, nebst Kommentar, und zwar aus dem Französischen, an. Wessely hatte das Werk für ein Geisteserzeugnis Salomo's gehalten und in ein Hebräisch übertragen, das sich an die diesem König zugeschriebenen biblischen Bücher getreu anschmiegt. Ein Stamm in diesem libanotischen Zedernwald war der Ethik des alten Judentums, wie sie in den *Pirké Aboth* niedergelegt war, gewidmet. Diesen sprachphilosophischen Werken seiner ersten Schaffensperiode stehen die der zweiten, in der er in persönliche Beziehungen zu Mendelssohn getreten war, gegenüber, in denen er vorwiegend der exegetischen und poetischen Richtung huldigte. Für den Mendelssohnschen Pentateuch arbeitete er den Kommentar zu dem dritten Buch Mose's aus, der sehr eingehend und in manchen Beziehungen interessant ist. Ein Kommentar zum ersten Buch Mose's ist erst aus seinem Nachlaß erschienen. Von wirk-

lich einschneidender Bedeutung waren aber nur seine Schriften über Erziehungswesen und seine dichterischen Erzeugnisse, die ersteren hervorgerufen durch die Reformen, welche Kaiser Joseph II. in Oesterreich einführen wollte, indem er den Juden Schulen zu errichten befahl, die anderen von dem sehnlichen Wunsch erzeugt, die hebräische Sprache wiederum zu Ehren zu bringen und wie in alten Tagen zum Erbgut der Jakobsgemeinde zu machen.

Sein Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden Oesterreichs, *Worte der Wahrheit und des Friedens*, war von epochemachender Bedeutung. Wessely legte den Frommen, die sich der kaiserlichen Schulreform widersetzen wollten, die Bedeutung des Jugendunterrichts und der allgemeinen Bildung vom talmudischen Standpunkt aus dar; er ermahnte sie in eindringlichen, herzwarmen Worten, den alten Jargon aufzugeben und sich eine reine Sprache anzueignen. Aber die Vertreter des Herkommes mißtrauten nun einmal der „Berliner Religion", die auch sonst nicht gerade beliebt war, und so rief Wessely's Sendschreiben den entgegengesetzten Eindruck hervor. Auch er wurde wie Mendelssohn verketzert und in den Bann gelegt. Zwar wehrte er sich in einigen Verteidigungsschriften gegen die Verdächtigungen, die allenthalben ausgestreut wurden, und gegen die falsche Auffassung, die sein erstes Sendschreiben hervorgerufen hatte. Wessely war ein Phantast. Wie er schon in seinen Forschungen über die hebräische Sprache sich in ein solches gotttrunkenes Entzücken hineindichtete, daß ihn „innere Offenbarungen" überströmten und er dem „hebräischen Urgeist nahe zu sein glaubte", so sah er jetzt in den Reformen des österreichischen Kaisers ein neues, großes, das ersehnte messianische Zeitalter heraufdämmern. Und aus dieser Quelle floß seine Begeisterung.

Wessely war eben ein Dichter. Er hat die moderne hebräische Kunstpoesie begründet. Aber erst im hohen Alter griff er in die Saiten, um ein Heldengedicht zu singen, das sich kühn den bedeutenden Schöpfungen der neuhebräischen Poesie anreihen durfte, seine Mosaïde, die in Wahrheit ein Prachtwerk *(Schiré Tiph'ereth)* genannt zu werden verdiente. Man hat Wessely vielfach mit Klopstock verglichen; diese Parallele gewinnt in der Tat Berechtigung, wenn man seine Mosaïde neben die Messiade des deutschen Sängers stellt, mit dem Wessely auch sonst manche Aehnlichkeit aufzuweisen hat. Auch er hatte ein überaus reges Gefühlsleben; auch er blieb in mancher Beziehung ein ewiger Jüngling und konnte eine „gewisse Unreife des Weltverstandes" nie los werden. Und wie man an Klopstocks Heldengedicht die moderne Färbung und Gewandung eines alten Stoffes tadelte, wie man ihm nachsagte, daß er ein Lyriker sei, der sich in einen Epiker verkleidet hatte, so konnte

man auch an Wessely's Heldengedicht dieselben Fehler rügen. Auch er nahm alles aus seinem Herzen; auch er war weich und sentimental; auch sein Gedicht trug modernen Geist, moderne Bilder und Gedanken in die alte Welt hinein. Nur in einem unterschied er sich von dem deutschen Dichter: Er war nicht unbiblisch wie dieser. Im Gegenteil: sein Stil und seine dichterische Empfindungsweise klammerten sich eng an die Bilderwelt der Bibel an. Wenn nun aber trotzdem sein Gedicht mehr die Zeit, in der es entstanden, als die, welche es zu besingen hatte, schildert, so ist dies aus der falschen Richtung zu erklären, in die die neuere hebräische Kunstpoesie hineingeraten war, indem sie der biblischen Poesie unmittelbar sich nähern und die Kluft einfach überspringen wollte, die fast zwei Jahrtausende der Herrschaft der Haggada und des Pijjut zwischen ihr und jenem alten Wunderlande des Orients ausgefüllt hatten.

Wessely war ein moderner Dichter. Wohl lebt die Sprache des alten Zion wieder auf in seinem Gedicht, und es ist uns, als hörten wir die Fluten des Jordan rauschen bei dem melodischen Klang seiner Verse. Aber es ist doch nicht mehr der Geist der alten Propheten und Seher, der aus ihnen spricht, sondern ein anderer, fremder Geist, in dem der kategorische Imperativ Kants und die ideale Götterwelt Schillers Blüte getrieben und eine neue Weltanschauung zur Reife gebracht haben. Dennoch übte seine Poesie durch den Zauberklang der Sprache noch eine tiefe Wirkung auf empfängliche Gemüther aus; denn Wessely war nicht bloß ein Meister der Sprache, ein Verskünstler, er hatte auch poetisches Empfinden und eine glühende Phantasie. Nur eine einzige Ingredienz fehlte, um ihn zum echten Dichter von der Muse Gnaden zu erheben: Es mangelte ihm die Fähigkeit, sein poetisches Empfinden zum dichterischen Bilde zu gestalten und ihm Leben einzuhauchen.

Die Mosaïde war Wessely's Schwanengesang. Aber schon vorher hatte er, wiederum ebenso wie Klopstock, Friedrich den Großen und Kaiser Franz Joseph in patriotischen Hymnen, Mendelssohn in einer ergreifenden Threnodie besungen und als Gelegenheitsdichter Erfolge erreicht. Aber noch mehr als dies. Er hatte schon vorher alle Jünger Mendelssohns unter eine Fahne gesammelt und ihnen als erstrebenswertes Ziel die Erneuerung der hebräischen Sprache und Poesie vorgezeichnet. Schon Mendelssohn hatte den Plan gefaßt, durch eine Zeitschrift, die alle seine Freunde vereinen sollte, auf die Veredelung des Geschmackes unter den Juden einzuwirken. Sein *Koheleth Mussar* (Der moralische Prediger) erschien jedoch nur in zwei Blättern. Der Boden war für diese Saat noch nicht urbar gemacht. Erst ein Vierteljahrhundert später konnte der Versuch wieder aufgenommen und erfolgreich durchgeführt werden.

So vereinigte sich 1783, im wesentlichen unter dem Einfluß der Richtung Wessely's, die Schule Mendelssohn's zu einer „Gesellschaft zur Förderung der hebräischen Sprache", die sich in der hebräischen Monatsschrift *Ha-Me'asseph* (Der Sammler) ein Vereinsorgan schuf. Doch war dies nicht die erste Zeitschrift in der jüdischen Literatur; schon im Jahre 1752 hatte Benjamin b. Salomo Croneberg in Neuwied eine Zeitschrift, *Der große Schauplatz,* begründet. Und ebenso waren Mendelssohn's Werke nicht etwa die ersten Arbeiten eines Juden in rein deutscher Sprache auf dem Gebiet der jüdischen Literatur; vielleicht erscheint als der erste Versuch, die hochdeutsche Sprache an Stelle des jüdisch-deutschen Jargon in die Literatur des Judentums einzuführen, soweit bekannt, das hebräische Wörterbuch *Millim le-Eloha* (Worte Gottes) von Jehuda Minden, das in Berlin 1760 erschien, während die erste rein deutsche Schrift der jüdischen Literatur wohl die Uebersetzung von Bachja's *Herzenspflichten* ist, die Mose Steinhardt in Fürth im Jahre 1765 herausgegeben hat. Aber das waren eben nur Versuche, die, weil sie die ersten waren, eine achtungsvolle Erwähnung verdienen. Was Mendelssohn und seine Jünger leisteten, das ging über das Dilettantische hinaus und gestaltete sich zu einer eingreifenden Tat, das bahnte die Erneuerung der hebräischen Literatur und die Verjüngung des jüdischen Stammes an. In diesem Sinne kann man den *Sammler* wohl eine der bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiet der jüdischen Literatur nennen. Der *Sammler* erschien aber nicht in Berlin, von wo die neue Bewegung des Geistes ihren Ausgang genommen hatte, sondern in Königsberg, wo dieser neue Geist zunächst auch schon Wurzel gefaßt hatte, und wo eine andächtige Schar lernbegieriger Jünglinge den Offenbarungen einer neuen Zeitphilosophie aus dem Munde Immanuel Kant's begierig lauschte. Isaak Abraham Euchel (1756—1804) und Mendel Bresselau (1760—1829) unternahmen das kühne Werk des *Sammlers*, unterstützt von zwei für das Judentum begeisterten Jünglingen aus der reichen Familie Friedländer. Sie wandten sich natürlich zuvörderst an Mendelssohn, der ihnen Führer und Ideal war, sowie an Wessely, der „die Harfen von den Weiden zu Babel herabgenommen und ihnen neue Töne entlockt hatte". Beide begrüßten das Unternehmen mit freudiger Zustimmung. Auch sonst fand die Zeitschrift allenthalben reiche Teilnahme. Aus allen Ländern Europas kamen die von dem neuen Zeitgeist Erfüllten, um ihren Beitrag zu dem gemeinsamen neuen Werk zu liefern.

Die namhaftesten Mitarbeiter und Jünger dieser Schule Mendelssohn's, und die Schriftsteller, welche sich ihnen nach dieser oder jener Richtung später anschlossen, waren, außer den bereits genannten, die ihnen als Herausgeber des *Sammlers* folgenden: Joel

Löwe, Ahron Wolfssohn, ferner David Friedländer, Isaak Satnow, Joseph Halpern, Baruch Lindau, Jehuda Löb Ben-Seeb, Schalom Cohen, David Caro, Joseph Troplowitz, Moses Samuel Neumann, David Franco Mendes, David Friedrichsfeld, Wolf Heidenheim, Raphael Fürstenthal, Moses Ensheim, Moses Philipsohn, Wolf Dessau, Sabbatai Joseph Wolf, ein tapferer Vorkämpfer der Emanzipation, David Ottensosser u. v. a. Jeder einzelne dieser Mitarbeiter hatte sich außerdem durch selbständige Schöpfungen auf verschiedenen Gebieten einen Namen gemacht und eine eigene Richtung eingeschlagen. Ein Gemeinsames war ihnen nur der Kampf gegen das Vorurteil und für die Aufklärung. Es war eine richtige Empfindung, daß sie die hebräische Sprache wählten, um dadurch auf alle ihre Glaubensbrüder einwirken zu können, aber es war doch wiederum ein falscher Ton, den sie in dieser neu sich verjüngenden Sprache anschlugen, indem sie das Alte mit Spott und Hohn verfolgten und die schärfsten Waffen der Satire gegen das alte Judentum richteten. Vergebens warnte und mahnte der edle Wessely; das einmal in Schwung gekommene Rad der Zeitrichtung ließ sich aber nicht mehr aufhalten; noch konnte durch einen einzelnen die frische Bewegung der Geister eingedämmt werden. So nahm der *Sammler* immer mehr eine radikale Tendenz an, die ihn verhinderte, auf die dem Herkommen Treugebliebenen einzuwirken. Es war eine rechte Sturm- und Drangperiode voll wilder Gärung und feuriger Begeisterung; ein klares Ziel schwebte ihnen allen nicht vor Augen.

Die einzelnen Mitglieder der Me'assephim-Schule hatten, wie gesagt, auch sonst manche beachtenswerte Leistung aufzuweisen, die das Gebiet des jüdischen Schrifttums nach einer oder der andern Seite hin erweiterte und bereicherte. So hatte Isaak Euchel, ein treuer Schüler Kants, der sich trotzdem gegen seine Berufung als Lehrer des Hebräischen an der Königsberger Universität ausgesprochen hat, außer seinen Bearbeitungen biblischer Bücher auch eine Uebersetzung des hebräischen Gebetbuchs und eine lesenswerte Biographie Mendelssohn's herausgegeben. Joel Löwe (1763—1802) bearbeitete biblische Bücher und schrieb Werke über hebräische Grammatik und Chronologie. Einer der kühnsten Streiter gegen das Alte war sein Genosse Ahron Wolfssohn (1759—1835), dessen exegetische und pädagogische Arbeiten zu den tüchtigsten Leistungen der Schule gehören. Exegese und Grammatik waren die beiden wissenschaftlichen Richtungen, die von ihnen am meisten gepflegt wurden. Schon nach wenigen Jahren hatten sie im Geiste Mendelssohn's die ganze Bibel, einige Bücher sogar zwei- und mehreremal übersetzt und erklärt.

Natürlich machte sich auch in der Me'assephim-Schule das nationale Element stark geltend. Die Deutschen schrieben und dachten anders wie die Polen, die Holländer und Elsäßer anders wie die Oesterreicher. Aus der Reihe der Polen waren unstreitig die begabtesten Isaak Satanow (1732—1804) und Jehuda Löb Ben-Seeb (1764—1811). Satanow war eine originelle Erscheinung in der jüdischen Literatur. Innerhalb eines Zeitraumes von 30 Jahren hatte er etwa dreißig große Werke geschrieben und viele ältere herausgegeben und kommentiert. Von ihm sagte ein Zeitgenosse scherzhaft: Während andere sich gern Fremdes beilegten, lege er seine Geisteserzeugnisse andern bei. So hatte er seine Weisheitssprüche Asaph's, *Mischlé Asaph*, und seine Lieder Asaph's, *Semiroth Asaph*, jenem Psalmensänger untergelegt, so schrieb er heute eine Morallehre nach allgemeinen sachlichen Prinzipien in reinem Hebräisch, morgen eine Art von zweitem Sohar über den Pentateuch, in dem er Philosophie und Kabbala vereinen wollte, das nächste Mal eine Anweisung zum Gebrauch des Drillbohrers und über die Destillation von Branntweinen. Daneben erließ er unter dem Namen seines Sohnes, der sich Dr. Schönemann nannte, hebräische Stücke und Antikritiken auf seine Werke. Satanow war ein begabter Schriftsteller, aber kein Charakter. Sein Hebräisch ist künstlerisch vollendet und hat einen eigenen Reiz für die Kenner dieser Sprache; auch seine Poesie steht weit höher als die der andern Dichter des *Sammlers*. Einen einheitlichen, abgerundeten Eindruck vermag keine seiner Schöpfungen hervorzurufen, so geistvoll und scharfsinnig auch der Grundzug seines Schaffens ist.

Eine etwas, wenn auch nicht viel ernstere Natur war Ben-Seeb, dessen Uebersetzung des Sirachbuchs in der Nachbildung des biblischen Gnomenstils ein Meisterstück genannt wurde. Auch für das Studium der hebräischen Sprache hat er durch sein Lehrbuch, *Thalmud Leschon Ibri*, nach den grammatischen Prinzipien Adelungs, und durch ein Wörterbuch, *Ozar hasch-Schoraschim* (Wurzelschatz), Verdienstliches geleistet.

Eine eigentümliche Stellung nahm die österreichische Abzweigung der Me'assephim-Schule ein. Man kann sie eine vermittelnde nennen, insofern ihre Vertreter mit den alten Rabbinern auf gutem Fuß standen und selbst nicht über die hergebrachten religiösen Anschauungen hinausgingen. Ihr Sammelpunkt war Prag, wo von jeher ein reges geistiges Leben geherrscht hatte. Nur zwei Mitglieder dieser Schule treten entschieden gegen das rabbinische Judentum auf, der bereits genannte Herz Homberg (1749), der als Verfasser vieler Schulbücher, besonders des *Ben Zijjon* (Zions-Kind), bekannt ist, und Peter Beer (1758—1838), dessen wissenschaftliche Arbeiten auf historischem Gebiete zwar noch be-

deutungslos sind, doch aber ein höheres Streben verraten und vielleicht tiefer eingewirkt hätten, wäre ihr Verfasser nicht geradezu feindlich gegen das alte Judentum aufgetreten. Die anderen waren entweder Bibelerklärer oder Schöngeister. Die erste Ausgabe der ganzen Bibel in deutscher Uebersetzung erschien zwischen 1792 und 1809 in Wien und wurde von Meïr Obornik und Samuel Detmold herausgegeben. Dieser folgten später noch verschiedene andere Ausgaben mit Uebersetzungen und Kommentaren in Wien und Prag. Unter den österreichischen Schriftstellern jener Zeit zeichnete sich besonders die Familie Jeiteles aus. Jona Jeiteles schrieb im selben Jahr wie Mendelssohn (1755) seine erste medizinisch-wissenschaftliche Abhandlung, Baruch Jeiteles war ein vortrefflicher Schriftsteller in hebräischer Sprache, und Jehuda Jeiteles zeichnete sich als einer der ersten österreichischen Biuristen aus, deren Streben es war, den grammatisch-historischen Bibelsinn zu vermitteln. Ignatz Jeiteles (1783 bis 1845), der sich in der deutschen Literatur bekannt gemacht, war der erste, der Bausteine zu einer Geschichte der Juden zusammentrug. Zu diesen Schriftstellern kann man wohl auch, obwohl sie in Dresden lebten, die Brüder Bondi zählen, Simon und Mordechai Bondi, die sich vornehmlich durch ihr Wörterbuch, *Or Esther* (Licht Esther's), zu den Fremdwörtern im Talmud, Midrasch und den rabbinischen Schriften, bekannt gemacht haben.

Uebersieht man die verschiedenen Richtungen ihrer Tätigkeit, so machen sich vornehmlich vier Hauptströmungen geltend, die von der Schule Mendelssohn's ausgehen. Zunächst die des Kampfes gegen das religiöse Herkommen und das Vorurteil, sodann die apologetische in der Verteidigung des Judentums gegen äußere Feinde, ferner die auf die Hebung des Jugendunterrichts abzielende, und endlich die mit der Förderung der hebräischen Sprache zusammenhängende poetische Hauptströmung. Alle Mitarbeiter des *Sammlers* waren Dichter; mit dem Propheten konnte das alte Zion fragen: „Wer hat mir all' diese geboren?“ so viele Poeten erstanden plötzlich, die in den Lauten der hebräischen Sprache sangen. Aber nur die Sprache war hebräisch, nicht die Form, noch weniger der Gedanke. Darin unterschieden sie sich von den spanischen Sängern, deren poetisches Empfinden von dem religiösen Grundgedanken des Judentums durchglüht war.

Die neueren Dichter dagegen suchten ihre Stoffe und Bilder aus der allgemeinen Poesie. Sie übersetzten fremde Dichtungen aus dem Deutschen und aus andern Sprachen von Gellert, Klopstock, Hagedorn, Bürger, Herder, Schiller, Geßner, Haller, Ramler, Young, Ossian, Pope, Addison; sie ahmten selbst fremde Muster nach und büßten so ihre Originalität ein. Vielleicht das charak-

teristischste Merkmal dieser neuen Wendung ist die Vorliebe, mit der die jungen Poeten sich dem dem hebräischen Geistesleben an sich fremden, doch aber schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts bereits gepflegten Drama zuwenden. Mose Chajjim Luzzato, der begabte und unglückliche italienische Dichter, war, wie in der Poesie überhaupt, so auch hierin ihr Vorbild, nachdem Salomo Dubno sein berühmtes Drama, *La-Jescharim Thehilla* (Preis der Frommen), neu herausgegeben hatte. Der hervorragendste unter diesen neuen Dramendichtern scheint David Franco Mendes (1713—1792) zu sein, der in seinem *Gemul Athaljahu* (Die Vergeltung Atalja's) nach Racine's „Athalie", und in einer Judith-Tragödie nach Metastasio, historische Dramen aus der althebräischen Geschichte lieferte, in denen Stoff und Form, Geist und Weltanschauung am ehesten orientalische Färbung trugen. Die beliebte allegorische Manier schlugen Mendel Bresselau (1786) in seinem Drama *Jalduth u-Bacharuth* (Geburt und Jugend), und der leichtfertige Wandersmann Samuel Romanelli aus Mantua in dem Melodram *hak-Koloth jechdalun* (Die Stimmen werden verhallen!), ein. Das letztere nähert sich wohl am meisten dem Muster, welchem alle diese Poeten nachstrebten, ohne daß einer von ihnen es auch nur erreicht, geschweige denn übertroffen hätte. Aber das Beispiel erweckte nichtsdestoweniger auch noch spätere eifrige Nachahmung. So dichte Joseph Haltern eine Tragödie *Esther* nach Racine, Joseph Troplowitz ein Originaldrama, *Meluchath Scha'ul* (Die Herrschaft Saul's), Schalom Cohen (1771—1845), der einer der begabtesten Dichter der Me'assephim-Schule war, ein Drama *Amal we-Thirza*. Von anderen wurden Abraham, Mose und David, Joseph und Jephta, Simson und Saul, ja sogar Jehuda ha-Nasí — dieser von Mose Kunitz in Ofen — als dramatische Helden erwählt. Und wie das Drama, ja noch mehr als dieses, wurden alle lyrische Formen und Stoffe in die neuhebräische Poesie eingebürgert, von den Sprüchen des Confucius bis zu den Oden des Horaz und den Volksliedern der Nadowessier. Nur das religiös-nationale Element wurde von diesen Dichtern, die fast alle Vertreter eines stürmischen Fortschritts waren, nicht gepflegt. Dichter wie Samuel Romanelli und Ephraim Luzzatto in Italien, Schalom Cohen, Joel Löwe, Jehuda Löb Ben-Seeb, der nach dem Muster Immanuel's auch die Zote nicht verschmähte, Süßkind Raschkow, Joseph Troplowitz, David Samoscz, Raphael Fürstenthal, dessen deutsche Uebersetzungen klassischer Werke der neuhebräischen Literatur anregend gewirkt haben, in Deutschland, David Franco Mendes, David Friedrichsfeld, der Biograph Wessely's, Samuel Mulder in Holland, Mose Ensheim in Frankreich, und nach diesen viele andere, bis in die

zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, pflegten diese poetische Richtung, die der hebräischen Sprache eine neue Gedankenwelt erschlossen und eine neue Periode künstlerischer Vollendung geschaffen hat.

Nur zwei Dichter ragen aus diesem Poetenkreis hervor, die mehr als gewöhnliche Bedeutung beanspruchen dürfen; der eine, ein Franzose, durch seine dichterische Begabung, der andere, ein Deutscher, durch sein tiefreligiöses Empfinden. Elia Halévi in Paris hat nur ein Gedicht, eine Hymne auf den Frieden und auf Bonaparte gedichtet. Aber schon diese eine Dichtung erhebt ihn über alle Zeitgenossen. „Man weiß nicht, was zumeist an diesem Gedichte Elia Halévi's zu bewundern ist, die Bilderpracht, die lebhafte, hinreißende und zugleich wahre Schilderung der wunderbaren Taten der französischen Revolution und Bonapartes, die klangvollen Verse oder die glanzvolle neuhebräische Sprache, die Jesaja und die Korachiden nicht verleugnet haben würden.“ Der andere Dichter war Salomo Pappenheim (1740—1814) in Breslau, der auch eine hebräische Synonymik und grammatische Werke geschrieben. Seine elegische Phantasie, *Arbah Kosoth* (Die vier Kelche), eine Nachahmung von Youngs *Nachtgedanken*, ist eine poetische Betrachtung über die Nichtigkeit der Welt, etwa nach Art von Jedaja Penini's *Prüfung der Welt*. In lyrisch erhabener Prosa führt er die vier Kelche: den Kelch des Leids, den Kelch des Trostes, den der Hilfe Gottes und den Kelch des Heils vor und beklagt die Vergänglichkeit des Irdischen. Seine schwermütigen Betrachtungen fanden innige Teilnahme und aufmerksame Leser.

Weniger bedeutend waren die sprachwissenschaftlichen Leistungen. Ein einziger Nachzügler der Schule hat auf diesem Gebiet überhaupt Nennenswertes geleistet: Wolf Heidenheim (1757—1832) in Rödelheim. Er war ein tüchtiger Grammatiker und Masoret, der durch seine korrekten Ausgaben älterer Schriften, besonders des Gebetrituals, sich große Verdienste erworben hat. Auch war er der erste, der der Literatur der Gebete größere kritische Aufmerksamkeit zugewendet hat. Allein auch er ging nur um ein Geringes über den Standpunkt der *Sammler* hinaus, die in der Literatur nur eine vorbereitende Stellung einnehmen und von denen keiner ein Werk von bleibendem Gehalt geschaffen hat. Indes muß man doch, will man nicht ungerecht sein, die Verdienste, welche sich jene Männer durch ihre Ausgaben älterer Werke, durch ihre Uebersetzungen und Erklärungen, durch ihre apologetischen Werke und Schriften für den Jugendunterricht, schließlich und hauptsächlich aber durch die von ihnen ausgehende Neubelebung und Ausbildung der hebräischen Sprache erworben haben, gebührend würdigen. Der Samen, den sie ausgestreut, ging freilich erst in

einem spätern Zeitalter auf; in ihrer Zeit haben sie nur eine negative Wirkung ausgeübt, indem sie die Vertreter des Herkommens den neuen Ideen und die Vertreter des Fortschritts wiederum dem Judentum gänzlich entfremdet haben. Mit Verwunderung sahen deshalb die Ernsteren von ihnen die Bewegung schon nach wenigen Jahren über ihre eigenen Ziele hinausschreiten. Im Jahre 1797 mußte der *Sammler* aus Mangel an Teilnahme eingehen, obwohl Wolfssohn die Hoffnung ausgesprochen hatte: „Es wäre in der Tat traurig, wenn wir uns abermals in unsern Hoffnungen sollten getäuscht finden und wenn unter allen jüdischen Einwohnern Deutschland sich nicht einmal 200 Personen finden sollten, die jährlich 2 Taler aufopferten." In der Tat, sie fanden sich nicht, und auch der *Neue Sammler*, durch eine Berliner Literaturgesellschaft begründet und auch von Schalom Cohen vortrefflich geleitet, brachte es nicht über drei Jahrgänge hinaus. Bittere Klage führten die Jünger Mendelssohn's über die zunehmende Vernachlässigung des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland, über die Entfremdung der jüdischen Jugend von dem Judentum; aber sie hatten selbst nicht wenig zu dieser Entfremdung beigetragen und mußten nun den um sich greifenden Abfall mit ansehen.

Unter solchen Umständen erwachte natürlich in denen, welchen es um die Sache ernst war, der sehnliche Wunsch, das Judentum jenem Humanitätsideal, welches damals das herrschende war, näher zu bringen, und alles in ihm, was dem nivellierenden Gleichmaß der Zeitrichtung widerstrebte, was nicht der Schablone der herrschenden „Vernunftreligion" sich fügen wollte, auszumerzen, als wenn jede Besonderheit gar keine Existenzberechtigung hätte. Zwei Schriften jener Zeit verdanken diesem Bestreben ihre Entstehung, der *Leviathan*, von Saul Ascher (1799) und das *Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion* von David Friedländer (1750—1824), einem der hervorragendsten Jünger Mendelssohn's, der sein Leben lang für die Bildung und Gleichstellung der Juden gekämpft, dessen Wirksamkeit aber mehr in die allgemeine als in die Literaturgeschichte gehört. Sein Sendschreiben war freilich einem verhängnisvollen Irrtum entsprungen. Er wollte Frieden machen mit der Kirche und dieser das Zeremonialgesetz des Judentums opfern. Dieser Schritt wurde aber selbst von Christen als ein Verrat am Judentum angesehen, und von dem Propst Teller, an welchen das Sendschreiben gerichtet war, entschieden zurückgewiesen. Mehr auf dem Boden des Judentums stand Saul Ascher, der schon 1788 für die bürgerliche Gleichstellung seine Stimme erhoben hatte, und der ein in vierzehn Artikeln abgefaßtes Glaubenssymbolum festsetzen wollte, welches an die Stelle des bisher gelten-

den Zeremonialgesetzes treten sollte. Doch auch dieser Vorschlag fand ebensowenig Anerkennung wie der Friedländer's. Die Alten wollten von einer Reform nichts wissen; den Jungen ging dagegen keine Reform weit genug; sie wollten außerhalb und über dem Judentum stehen. Die auflösende Zersetzung erfaßte immer weitere Kreise, und in der für das Bildungsstreben der Aufklärungsperiode maßgebenden und tonangebenden Berliner Gemeinde war in drei Jahrzehnten ein großer Teil der jüdischen Bevölkerung, darunter sämtliche Nachkommen Mendelssohn's, Friedländer's und anderer Führer jener Periode, zur herrschenden Kirche übergegangen. „Sie glichen den Motten, flatterten so lange um die Flamme, bis sie endlich von ihr verzehrt wurden", sagte Saul Ascher von diesen Freidenkern, und ein anderer Schriftsteller jener Zeit sprach es öffentlich aus, daß man sich dieser allgemeinen Fahnenflucht nicht freuen möge: „das sind Splitter, die man von einem unbehilflichen Koloß scharf abschneidet, der Koloß wird dadurch nur stärker!"

Der Schriftsteller, der den Mut hatte, in dieser Zeit allgemeinen Abfalls ein so kühnes Wort auszusprechen, war freilich einer der würdigsten Jünger Mendelssohn's. Es war dies Lazarus Bendavid (1763—1832), nächst Markus Herz und Salomon Maimon der eifrigste Verfechter der Kantischen Philosophie in Deutschland. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß die Philosophie Kant's, weil sie eine sehr hohe Denkkraft und sittliche Betätigung forderte, dann aber auch, weil sie die Freiheit gewährte, von der Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen, und weil sie Aufklärung vor allem verkündete, in jüdischen Kreisen einer gleichen Beliebtheit sich zu erfreuen hatte, wie ehedem die aristotelische Philosophie. Man könnte kaum drei oder vier besonders jüngere gebildete jüdische Familienväter finden, klagt Schleiermacher, unter denen jedesmal nicht wenigstens ein Kantianer wäre. Aber bezeichnender noch als diese Klage war die Tatsache, daß die Juden zu den eifrigsten Vertretern dieser Philosophie in Deutschland gehörten. Bendavid suchte diese durch seine Wiener Vorlesungen auch in Oesterreich einzubürgern, und in Deutschland durch erklärende Schriften weiterzuverbreiten. Auch um die geistige Hebung der Juden und insbesondere um den Jugendunterricht hat er sich wahrhaft verdient gemacht.

Auch Markus Herz (1741—1803), ein gebildeter jüdischer Arzt, mit dem Kant im Briefwechsel stand, übte einen bedeutenden Einfluß auf seine Glaubensgenossen aus und trug nicht wenig zur Kenntnis und zum Verständnis dieser schwerverständlichen philosophischen Gedankenrichtung bei. Herz übersetzte für Mendelssohn die *Rettung der Juden* Manasse b. Israel's und bekämpfte im Interesse der Aufklärung und des Judentums, das er kannte und liebte,

christliche wie jüdische Vorurteile mit großem Eifer und einer Sachkenntnis, die selbst den Gegnern Achtung abgewinnen mußte.

Der eifrigste Jünger Kant's und eine der originellsten Erscheinungen der Zeitperiode war aber unstreitig der Pole Salomon Maimon (1753—1800). Auch er ging von Maimuni aus und auch er gehörte zu den Jüngern des dritten Mose. Wie alle wissensdurstigen Geister jener Zeit war er unmittelbar vom pilpulistischen Talmudstudium zur Aufklärungsphilosophie übergegangen. Aber weil dieser Uebergang bei ihnen unvermittelt, sprunghaft erfolgte, darum scheiterten die meisten in ihrem heißen Bemühen, die Wahrheit zu ergründen, und gerieten auf gefährliche Abwege des Denkens. Maimon war ein Typus dieser Denker, die er selbst in seiner für den Bildungsgang jener Epoche interessanten Autobiographie mit Menschen vergleicht, die nach langausgestandenem Hunger auf einmal an eine wohlbesetzte Tafel kommen: „sie greifen mit Heißhunger zu und sättigen sich bis zum Ueberladen". Auch Maimon ist nicht zu harmonischer Abklärung gekommen und hat deshalb nichts wahrhaft Förderndes für die geistige Entwickelung des Judentums geleistet. Nur seine ersten Schriften, *Tha'alumoth Chochma* (Die Tiefen der Weisheit) über mathematische Physik, und ein Sammelwerk, *Cheschek Schelomo* (Die Lust Salomo's), sowie später noch sein Kommentar zum *Moré* gehören dem jüdischen Schrifttum an. In diesen Werken steht er noch auf dem Standpunkt der maimunischen Philosophie und zieht selbst die Kabbala oft zur Vergleichung heran; erst später hat er unter dem Einfluß Kant's sich aus diesem Gedankenkreis befreit. Aber die Revolution, die dieser Denkprozeß in seinem Geiste hervorrief, führte ihn nicht zur Abklärung, sondern vielmehr auf verhängnisvolle Irrwege. Von den jüdischen Anhängern Kant's war er zweifellos der begabteste, und seine späteren philosophischen Schriften sind nach dieser Richtung hin Zeugnisse eines mächtig ringenden, scharfsinnigen und kritischen Geistes. Aber es darf um so weniger unerwähnt bleiben, daß Salomo Maimon's Einfluß auf die philosophische Entwickelung seines eigenen Heimatlandes so hoch geschätzt wurde wie der, den einst Valla, Agricola, Giordano Bruno u. a. auf ihre Zeitgenossen ausgeübt haben, als die Juden Polens am spätesten sich der allgemeinen Kulturbewegung zugewendet und am längsten in jenem wissensfeindlichen Zustande verharrten, der durch eine neue Strömung unter ihnen nur noch mehr gefestigt wurde.

Abseits dieser philosophischen Gedankenrichtung standen in jener Zeit nur zwei französische Schriftsteller jüdischer Abkunft, David Gradis (1742—1811) aus Bordeaux und Isaak Pinto (1715—1787). Gradis war ein Jünger der jüdischen Philosophen,

eines Levi b. Gerson und Mose Narboni. Aber, was jene kaum schüchtern zu bezweifeln wagten, das bekämpfte er offen und unverhohlen: die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt und der Ewigkeit des Stoffes. Dadurch zog er sich den Vorwurf des Atheismus zu und blieb ohne Einfluß auf seine Glaubensgenossen. Im Gegensatz zu ihm schrieb Isaak de Pinto gegen den Materialismus der französischen Philosophie jener Zeit, indem er den Kern ihrer Beweisgründe von seinem monotheistischen Standpunkt aus zu entkräften suchte. Für die Juden hatte er in seinen *Reflexions* gegen die Angriffe, die Voltaire gegen sie erhoben, eine Verteidigung unternommen, die allerdings besser gemeint als durchgeführt war.

Aber fast alle diese Männer standen schon mit einem Fuß außerhalb des Judentums, das sie entweder ableugneten oder zu der Vernunftreligion Kant's umformen wollten. Eine tiefergehende Einwirkung auf ihre jüdischen Zeitgenossen blieb deshalb ausgeschlossen. Und doch hätte eine solche Einwirkung von ungeahnter Bedeutung werden können, da sie ein neues Element in die bildungsfrohe Gesellschaft gebracht hätte, die im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts zumeist aus den gebildeten und reichen jüdischen Familien Berlins sich zusammengesetzt hat.

Es war ein glückliches Zusammentreffen, daß die Verjüngung des jüdischen Stammes mit dem Aufschwung der deutschen Nationalliteratur gleichen Schritt hielt. Der Zusammenhang beider Strömungen ist noch nicht genügend erörtert worden; wohl aber ist es bereits anerkannt und von namhaften deutschen Literaturhistorikern nachgewiesen worden, daß Berlin, welches damals die Hauptstadt des deutschen Geschmacks wurde, „alles, was es in bezug auf Geselligkeit und schöne Literatur geworden ist, seinen Juden verdanke", die man deshalb sehr richtig „die Juden Friedrichs des Großen" genannt hat. Und dieses Verdienst wächst, wenn man die Schwierigkeiten in Erwägung zieht, mit denen diese Berliner Juden zu kämpfen hatten. Weder Friedrich der Große, noch Goethe und Schiller, oder Kant und Fichte, ja nicht einmal Schleiermacher und Hegel waren unbedingte Freunde der Juden und des Judentums, etwa wie Lessing und Herder oder Jean Paul. Einzelne dieser Dichter und Philosophen waren sogar entschiedene Gegner dieses Stammes, den sie nur in seiner Knechtsgestalt kannten und von dessen historischer Entwickelung sie noch keine Kunde hatten.

Waren nun die gebildeten Juden vor die Wahl zwischen Judentum und schöner Literatur, zwischen Mose und Goethe gestellt, so mußte notwendig die Wagschale zugunsten des deutschen Dichters sich senken, dessen Gestirn damals im Aufgang war und dessen Ruhm die Berliner Juden zuerst mit freudiger Begeisterung pro-

klamierten. Es ist bereits gesagt worden, daß die Juden die Schöpfer des Berliner Konversationstons waren. In ihren Salons wurde dieser begründet und ausgebildet, und die jüdischen Frauen waren seine Lehrerinnen, denen das junge Geschlecht begierig lauschte, wenn sie den Preis Goethes verkündeten, während man sonst nur von Haller, Hagedorn, Gellert, Ewald Kleist und derartigen Dichtern zu hören gewohnt war. Das christliche Berlin hatte eben seine literarischen Traditionen; dem jüdischen hingegen fehlten diese und es konnte sich deshalb frei und ungehindert seine Helden wählen, denen es „die Wege zum Olymp hinauf" sich nacharbeitete.

Unter den Frauen, die damals in der Berliner Gesellschaft den Ton angegeben, standen drei Jüdinnen, Dorothea Mendelssohn, die Tochter des Philosophen, Rahel Levin, die Gattin Varnhagens v. Ense, und Henriette Herz, die Gattin des berühmten Arztes Markus Herz, obenan. Dorothea wurde bekanntlich später, nach dem Tode ihres frommen Vaters, die Gemahlin Friedrich v. Schlegels, mit dem sie zweimal die Religion wechselte. Ihre geistige Bedeutung wurde in den Kreisen der Romantiker zu Berlin und Jena vielleicht über Gebühr gefeiert; man sah in ihr das Vorbild von Schlegel's *Lucinde*. Auch Henriette Herz wurde wohl mehr ihrer Schönheit als ihres Geistes wegen angebetet. Dagegen war Rahel, die „kleine Frau mit der großen Seele", in der Tat von großer Bedeutung für ihre Zeitepoche.

Sie war wirklich die Pythia der Berliner Gesellschaft. Die hervorragendsten Geister waren ihre Freunde, die Elite der Berliner Gesellschaft bildete den Kreis ihrer Verehrer, das junge Deutschland den Heerbann ihrer apostolischen Streiter, und Goethe war ihr Gott. Ihre Weltanschauung, ihr ganzes Sein und Empfinden, ihr Denken und Fühlen ist nur der Reflex ihrer Verehrung für Goethe; ihre geistige Existenz ist von ihm abhängig, ihr Horizont von seinen Werken umgrenzt. Mit großen geistigen Gaben ausgestattet, von einer merkwürdigen Klugheit und Herzensgüte, ist sie dabei aber auch von stärkster Subjektivität und Leidenschaftlichkeit, bewegt sie sich in den seltsamsten Paradoxen: Goethe und Fichte waren die Pole ihres Denkens. Jetzt von glühender Sinnlichkeit, ist sie doch bald darauf von sittlicher Wärme durchdrungen; heute eine willensstarke Atheistin, predigt sie morgen fast mit asketischer Verzückung religiöse Wahrheiten, hier das Ewig-Weibliche über alles stellend, dort der Emanzipation des Fleisches huldigend, Egoismus und Liebe, Sophistik und Leidenschaft in sich vereinigend, aber zu keiner Harmonie verschmelzend, so war Rahel, diese merkwürdige Frau, die das „Paradoxon" für eine Wahrheit hielt, „die noch keinen Raum finden konnte sich darzustellen, die gewaltsam in die Welt drängt und mit einer Verrenkung hervordringt".

Was war, was konnte dieser Frau das Judentum sein, wie sie es gesehen und wie es in ihrer Zeit sich dargestellt hat? War es ihr etwa auch eine jener paradoxen Wahrheiten, die gewaltsam in die Welt drängten? Fast scheint es. Der ganze Zwiespalt der Zeit, der große Jammer der Romantik klingt aus ihren Worten hervor, so oft sie in jungen Jahren auf das Judentum zu sprechen kommt. „Ich habe solche Phantasie", schreibt sie an David Veit, der zu dem Kreise der gebildeten Berliner Juden gehörte, „als wenn ein außerirdisch Wesen, wie ich in die Welt getrieben wurde, mir beim Eingang diese Worte wie Dolche ins Herz gestoßen hätte: Ja, habe Empfindungen, siehe die Welt, wie sie wenige sehn, sei groß und edel und ewiges Denken kann ich dir auch nicht nehmen. Eins hat man aber vergessen: sei eine Jüdin! Und nun ist mein ganzes Leben ein Verbluten." So fand sie, die „wie in einem Walde ohne Religion aufgewachsen" war, natürlich alles „jüdisch eng" und es konnte ihr nie beikommen, daß sie „ein Schlemiel und eine Jüdin", und mit ihren Glaubensgenossen zu leiden und zu tragen habe. Wie alle diese Frauen, wie Dorothea Mendelssohn und Henriette Herz, verließ auch sie das Judentum in jener Epoche der Massentaufen. Aber Rahel stand doch im Geiste turmhoch über diesen; zum Verrat ließ sie sich nicht herbei und das innige Mitgefühl bewahrte sie sich stets für den Stamm, dem sie entsprossen. Sie konnte „grenzenlos traurig" werden, wenn der Pöbel die Juden plünderte, und erkannte in solchen historischen Momenten den gefährlichen Einfluß der überall sich geltend machenden und die Rückkehr zum Mittelalter verkündenden Romantik, sowie das Märtyrertum und die weltgeschichtliche Mission des Judentums. In solchen Augenblicken kehrte sie mit allen Erinnerungen ins Vaterhaus zurück, schwur sie beim *Jochid* (beim Einig-Einzigen) und holte den *Siddur* der Mutter hervor, um aus den vergilbten Blättern das Gemütsleben einer längst vergangenen Zeit neuerstehen zu lassen. Ein solcher Moment war auch ihre Sterbestunde, wo sie, ihr ganzes reichbewegtes Leben mit geistiger Klarheit überschauend, die denkwürdigen Worte sprach: „Mit erhabenem Entzücken denk' ich an meinen Ursprung und diesen ganzen Zusammenhang des Geschicks, durch welches die ältesten Erinnerungen des Menschengeschlechts mit der neuesten Lage der Dinge, die weitesten Zeit- und Raumszenen verbunden sind. Was so lange Zeit mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin zu sein, um keinen Preis möchte ich das jetzt missen!"

Rahel ist typisch für den Bildungsprozeß dieser Zeit und Gesellschaft; daher mußte ihrer Anschauungen ausführlicher gedacht werden, während alle anderen Frauen und Männer jener Kreise und Salons, in Berlin und Wien, keine Beziehung mehr zum Juden-

tum und seiner Literatur haben. Ihr Erscheinen ist nur charakteristisch für die Zeit und das Streben nach Bildung, das innerhalb der jüdischen Kreise so mächtig und lebenskräftig sich entwickelte. Goethe's *Wilhelm Meister*, der den Juden in seinem Idealstaat keinen „Anteil an der höchsten Kultur vergönnen" wollte, den Anschuldigungen Fichte's, sowie vieler deutscher Judenfeinde, wie Grattenauer, Paalzow u. a. gegenüber, konnten die deutschen Juden wohl schon auf bedeutungsvolle Tatsachen hinzeigen, die ebenso viele Beweise für ihren Bildungseifer und ihr Streben nach Aufgehen in die allgemeine Kultur lieferten. Wenn Mendelssohn schon im Jahre 1755 in seinen *Philosophischen Gesprächen* die Frage aufgeworfen, warum die Deutschen sich noch immer unter das Joch des französischen Geschmacks beugten, und „ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn umtauschen" wollten, wenn fünfundzwanzig Jahre später ein Danziger Jude, Ludwig Gomperz (1781), in seinen *Briefen über die deutsche Literatur und Sprache* den glücklichsten Ton der Erwiderung auf die Schrift Friedrichs des Großen gegen die deutsche Literatur getroffen, der auf den König selbst Eindruck machte, wenn Salomon Maimon kaum zehn Jahre später mit einer *Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften* an die Berliner Akademie herantreten konnte, deren Grundzüge selbst von Kant, Goethe und Schiller mit hoher Anerkennung begrüßt wurden, so sprechen diese Tatsachen — neben vielen anderen, minder wichtigen — wohl in beredter Weise dafür, daß die Juden schon in kurzer Zeit in das deutsche Kulturleben aufgegangen waren.

Zu diesen Tatsachen gehört es wohl auch, daß zur selben Zeit, wo der größte Teil der deutschen Judenschaft sich noch des jüdisch-deutschen Jargons als seiner Umgangssprache bediente, nicht nur ein Jude wie Mendelssohn in seinem *Phaedon* ein Muster deutschen Stils lieferte, sondern auch manche andere Juden als Dichter nicht ohne Erfolg auf dem deutschen Parnaß erschienen. Erst im Jahre 1792 erschienen, nach dessen Tode von Ramler herausgegeben, die Gedichte von Moses Ephraim Kuh (1731—1790) aus Breslau, der wohl als der erste Jude den deutschen Parnaß erstiegen und der auch dem Leid seiner Stammesgenossen sein Lied geweiht hat. Früher schon erschienen die *Gedichte eines polnischen Juden* von Isachar Behr Falkensohn in Hasenpot (1746—1781), die aber nur durch eine Rezension Goethes berühmt geworden sind. Sieben Jahre später schrieb Benedikt Schottländer in Seesen, der schon Sprüche und Erzählungen aus der Haggada verdeutschte, ein deutsches Lehrgedicht, *Die Noachide*, in zwölf Gesängen, und zehn Jahre später veröffentlichte ein elsässischer Jude, Lipman Moses Büschenthal (1784—1818) aus Straßburg, seine deutschen

Gedichte in der Richtung Schillers, der bei den Juden lange viel beliebter war und mehr gelesen wurde als Goethe. Büschenthals Gedichte haben einen schwermütigen Zug und sinnige Gedanken in edler Form ausgedrückt. Er wußte hebräisch wie deutsch gleich korrekt und gewandt zu schreiben. Und zur selben Zeit, als er sein Trauerspiel, *Der Siegelring des Salomo,* schrieb, lebte bereits ein junger Poet, der gleichfalls aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen und später der erste lyrische Dichter der deutschen Poesie nach dem Heimgang Goethe's werden sollte.

* * *

Ein weiter Weg ist von den deutschen Dichtern zu den polnischen Chasidim, deren Auftreten schon am Schlusse der vorigen Periode angedeutet wurde; aber wenn man bedenkt, daß diese wie jene Söhne eines Stammes waren, deren Eltern wahrscheinlich noch dieselben religiösen Anschauungen geteilt haben, so wird man hieraus einerseits den großen Vorsprung erkennen, den die deutschen Juden in diesen wenigen Jahrzehnten vor ihren polnischen Glaubensgenossen erlangt haben, andererseits aber auch diese neuchasidäische Bewegung nur als ein Symptom der veränderten Zeitrichtung kennen lernen. Das Werk der Assimilierung und des Aufgehens in die allgemeine Kultur war für die Juden im slavischen Osten dadurch erschwert, daß sie selbst über dem Niveau der Kultur jener Länder standen, und, um sich mit dieser zu assimilieren, einen Schritt nach rückwärts hätten gehen müssen. So suchte sich denn der Drang nach Befreiung von der einseitigen pilpulistischen Verstandesrichtung seine eigenen Bahnen.

Noch ist die Urquelle nicht entdeckt, aus der chasidische Strömung unmittelbar hervorgegangen. Mit den alten Chassidim oder Essäern hatte sie wenig mehr als den Namen gemein. Auch mit den Sabbatianern, deren Ueberreste als Frankisten in Polen lebten, hatte sie kaum etwas Gemeinsames, obwohl viele von diesen wahrscheinlich zu der neuen Gemeinschaft übergegangen sind. Man hört erst von ihr, da sie schon weitere Kreise umfaßt und als eine Macht in Polen aufzutreten beginnt. Allgemeiner Annahme nach ist Israel aus Miedziborz, gewöhnlich Baal-Schem genannt (d. h. der durch Verschwörungen im Namen Gottes Wunder verrichtet, abgekürzt Bescht, 1700—1760), der Begründer dieser Sekte. Geheimnisvoll wie ihr Ursprung ist auch die Vorgeschichte ihres Begründers. In dunklen, unwegsamen Felsschluchten, an den einsamen Ufern großer Ströme soll ihm die Offenbarung aller Geheimnisse der Natur und des Menschenlebens geworden sein. Die auf magische Wunderwirkungen ausgehende Kabbala hatte in Safed ihren Ausgangspunkt. Der Glaube an diese Wunder mußte zum Niedergang

der Kabbala, deren Ausartung der Chassidismus ist, mit innerer Naturnotwendigkeit führen. Als Israel sich dann in Miedziborz niederließ, war er bereits ein Wundermann, der im Geruch der Heiligkeit stand; aber er hatte wohl kaum die Absicht, eine neue Sekte zu gründen; er fühlte nur gleichsam instinktiv die Sehnsucht, die Bedürfnisse des Gemüts zu befriedigen, die in der auf die Spitze getriebenen pilpulistischen Dialektik des Verstandes keine Nahrung fanden. Daraus entsprang seine Reform. Prüft man diese Erscheinungen mit historischer Objektivität, so wird man in ihnen auch nur ein Paradoxon erkennen, welches sich mit demselben Recht in die Welt zu drängen und Geltung zu verschaffen suchte, wie die deutsch-jüdische Romantik. Israel Baalschem und Rahel Varnhagen sind nichts als die beiden äußersten Extreme derselben Bewegung, die die europäischen Juden mit Sturmesgewalt erfaßt und in neue, weit auseinanderliegende Bahnen getrieben hat. Hier wie dort entsprang die Bewegung aus einer Reaktion des Gemüts dem Gesetz gegenüber; hier wie dort lehnte sie sich vor allem gegen das Gesetz auf, hier wie dort suchte sie Begeisterung, Verzückung, Mystik. Daß sie hier durch allgemeine Bildung in die Bahn der Kultur, dort aber durch Fanatismus und Unbildung auf bedauerliche Irrwege gelenkt wurde, ist mehr als begreiflich, wenn man die Kulturverhältnisse Deutschlands mit denen des slavischen Ostens in jener Zeit vergleicht.

Aber erst unter dem Nachfolger Israel's, Dob Beer aus Meseritz, nahm diese chassidische Bewegung festere Formen an. Ja, in der Schilderung Salomo Maimon's, der den Chasid in seiner volhynischen Residenz aufgesucht, gewinnt sie fast den Anschein eines geheimen Bundes. Beer war ursprünglich einer jener Prediger, die im vorigen Jahrhundert als Wanderredner durch alle Länder zogen. Einer von diesen, der sogenannte Dubno'er Maggid, Jakob Dubno (1815), gelangte sogar durch seine geistvollen Deraschot, *Ohel Jacakob* (Zelt Jakobs), mit Recht zu allgemeiner Berühmtheit. Erst als Beer sich der chasidischen Ideen bemächtigte, wußte er denselben allgemeine Geltung zu verschaffen. Er verrichtete Wundertaten, er verkündete prophetische Gesichte, er brachte die Theorie von dem Zaddik (dem vollkommenen Frommen) zu solcher hoher Ausbildung, daß dieser fast eine Art von Heiligenkrone erlangte. In dem Zaddik verkörperte sich das ganze Leben der Sekte. Dieser stehe in einer innigen Verbindung mit Gott; dadurch erfahre er alle Geheimnisse der Welt und des Menschen; jede Berührung mit ihm bringe dem Anhänger dieses Heiligen Segen und Erlösung. Es verlohnt sich nicht, des weiteren auf die Grundsätze dieser Sekte einzugehen; was sie an guten,

sittlichen und philosophischen Ideen hatte, das war dem talmudischen Judentum entnommen, gegen welches sie sich auflehnte; was sie von eigenem hinzufügte, stand weit hinter der alten Kabbala zurück und war mit eitel Wahnwitz und Betrug vermischt. Die Führer waren entweder phantastische Schwarmgeister oder betrogene Betrüger. Was dazwischen lag, war die harmlose Naivetät, die unschuldige Gläubigkeit der Verführten, die dem Zaddik ihre Opfergroschen darbrachten und von ihm sich die Zukunft weissagen ließen, ihm ihre Sorgen beichteten, in seiner Nähe den Sabbath und die Festtage verlebten, um nur in der Glorie seiner Heiligkeit sich zu sonnen.

Die Grundzüge der chassidischen Weltanschauung sind natürlich auch in einem Schrifttum niedergelegt, das jedoch außerhalb aller kritischen Beurteilung steht. Für die Literaturgeschichte haben nur wenige dieser Schriften einen Wert, insofern sie zur Beurteilung der gesamten Krankheitserscheinung dienen. Zu diesen gehört das Wunderbuch *Schibché hab-Bescht* (Das Lob des Bescht), in dem Israel's Leben und Heldentaten in wahrhaft überschwänglicher Weise gepriesen werden; eine Sammlung chassidischer Anekdoten von einem Enkel des Bescht, Nachman Baroslow; ein für die Kenntnis ihrer Grundsätze wichtiges Werk, *Thanja*, von Salomo Liadi, einem der Führer, der übrigens auch bedeutende talmudische Kenntnisse hatte; mehrere Sammlungen chassidischer Predigten und Moralbücher; ein Werk, in dem der Chassidismus sogar philosophisch dargestellt wird, von einem Schüler jenes Salomo, Ahron ha-Levi, unter dem Titel *Scho'are haj-Jichud weha-Emuna* (Pforten der Einheit und des Glaubens), der ausdrücklich mit der Prätension auftritt, im Sinne des Stifters zu sprechen und seine Lehren durch die philosophische Mystik zu begründen. Daran schließt sich der Troß von Wundergeschichten und Legenden, Predigten und Moralbüchern, die eigentlich schon außerhalb der Literatur stehen und oft sogar nur in Abschriften unter den Anhängern des einen oder andern Zaddik verbreitet wurden.

Unter Beer aus Meseritz hatte der Chassidismus sich schon über ganz Polen und die umliegenden Länder verbreitet und zählte über 50 000 Anhänger. Selbst die energischen Maßregeln, die Elia Wilna dagegen ergriffen, vermochten seine Ausbreitung nicht mehr zu hindern. Ein gewisser sozialistischer Grundzug war ihnen gemeinsam, der die Ausbreitung wesentlich förderte. Man unterschied damals nach den Führern Meseritzer und Karliner, letztere nach einem Ahron Karlin, der in einer andern Gegend des Landes als Zaddik aufgetreten war und großen Anhang gefunden hatte. Neben ihm hatten noch der bereits oben erwähnte Salomo Liadi und Israel aus Kozienic (als Kozienicer Maggid weitbe-

rühmt) zur Verbreitung chassidischer Grundsätze durch Wort und Beispiel beigetragen.

Die Spaltungen unter den einzelnen Heiligen, die meist verwandtschaftliche Beziehungen hatten, vermochten jedoch die weitere Ausbreitung des Chassidismus, der übrigens nicht wie die andern Sekten eine völlige, gesetzliche Trennung von der israelitischen Muttergemeinde provozierte, keineswegs zu verhindern. Trotz des Widerspruchs der ersten talmudischen Autoritäten, — schon Jakob Emden hatte gegen dieses chassidische Unwesen seine warnende Stimme erhoben, und Ezechiel Landau wie Elia Wilna verfolgten es mit Ernst und Spott, — trotz der Verfolgungen seitens der Regierungen und der jüdischen Gemeinden breitete sich der Chassidismus in den unteren Schichten des Volkes immer mehr aus und verstand es sogar, auch ernste und gelehrte Männer in seinen Bannkreis zu ziehen. Höchstens konnte der Widerspruch der talmudischen Führer eine in Deutschland auftauchende chasidische Strömung, die sich zu der polnischen etwa wie die Mystik des Eleasar aus Worms zur spanischen Kabbala verhielt, und die in Nathan Adler aus Frankfurt a. M. ihre Spitze hatte, schon in ihren ersten Anfängen unterdrücken.

Eine tiefere geistige Entwickelung hat der Chassidismus nicht erlebt. Selbst sein Verhältnis zum Talmudismus und im besonderen zum rabbinischen Zeremonialgesetz war ein rein zufälliges oder willkürliches. Indem jeder Zaddik Alleinherrscher in seinem Kreise war, konnte er auch selbständige Verfügungen treffen. Mit der größten Unbefangenheit setzten sich deshalb die Chassidim über wichtige Bestimmungen des Religionsgesetzes hinweg; aus eigener Machtvollkommenheit führten sie den sepharadischen Gebetritus ein und setzten Bestimmungen fest, die in Deutschland selbst langwierige Kämpfe zwischen den Vertretern des Alten und der Reform hervorriefen. Ein durchgehendes logisches Prinzip ist aber auch in dieser Auflehnung gegen das Gesetz nicht zu erkennen. Gegenwärtig ist der Chasidismus in Polen und Littauen sehr verbreitet und hat auch in Rußland, in Ungarn und Galizien, wie in der Bukowina Eingang gefunden. Seine Führer sind nach wie vor Wundertäter und Schwarmgeister; nur wenige liegen zugleich dem Talmudstudium ob, oder haben durch gelehrte Arbeiten ihre Berechtigung zu einem religiösen Führeramt dargelegt. Dagegen hat der Chassidismus unsägliche Verwirrung in den Gemeinden gebracht, die religiöse Entwickelung im slavischen Osten vielmehr gehemmt, und die allgemeine daselbst auf verhängnisvolle Irrwege geleitet. Denn sowohl dieser, wie der in Deutschland herrschenden Zeitströmung gegenüber glaubten die Vertreter des Herkommens nur um so fester auf ihrem alten Standpunkt verharren und jede Forderung des sich

gebieterisch geltend machenden Zeitbewußtseins als die Religion gefährdend nur um so energischer abwehren zu müssen.

Unter allen Verirrungen, die die jüdische Religionsgeschichte aufzuweisen hat, von den alten Essäern bis zu den Vorkämpfern der Lurianischen Kabbala, sind der Sabbatianismus und Chassidismus die verhängnisvollsten, der letztere sogar die schädlichste. Denn während die sabbatianische Strömung mit den Frankisten aus dem Judentum hinausging, verblieb die chasidische innerhalb der Glaubensgemeinde, um dort tiefe Verheerungen anzurichten und Zustände heraufzubeschwören, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Ihre Herrschaft umfaßt heute wie vor einem Jahrhundert ein Reich der Finsternis und des Aberglaubens.

* * *

Wie aber das Leben die feindlichen Extreme meist durch dazwischenliegende Erscheinungen ausgleicht, so standen auch in dieser Zeitepoche zwischen der Schule Mendelssohn's in Deutschland und dem Chasidismus in Polen die Vertreter des Herkommens, die beiden Richtungen gegenüber sich ablehnend verhielten und nur in dem entschiedenen Festhalten am alten Judentum das Heil der Zukunft sahen. Ihre würdige Erscheinung, ihr unbeirrtes, konsequentes Vorgehen, ihre Gelehrsamkeit und ihre Charakterfestigkeit nötigten jedem, auch dem, der in ihrem Auftreten eine Gefahr für die fernere Entwickelung sah, unbedingte Achtung ab.

Auf die Entwickelung des jüdischen Schrifttums haben sie kaum einen Einfluß ausgeübt. Nur einzelne von ihnen schlugen neue Geleise ein; die meisten gingen in den Bahnen der Altvordern einher und pflegten das Talmudstudium und die Religionswissenschaft in hergebrachter Weise durch Superkommentare, neue Codices und Responsenwerke. Außer dem Lehrer Mendelssohn's, David Fränkel, der als Kommentator des jerusalemischen Talmuds bereits erwähnt wurde, sind noch als hervorragende Talmudgelehrte zu nennen: Joseph Teomim (1792) in Lemberg, dessen Kommentar zum Ritualkodex Joseph Karo's, *Peri Megadim* (Köstliche Frucht), sich großen Ansehens zu erfreuen hatte, Salomo Cohen und Mendel Kargau in Fürth, Raphael Cohen in Hamburg (1722—1803), der bereits im Kampf gegen Mendelssohn's Pentateuchübersetzung genannt wurde und dessen Novellen zu talmudischen Traktaten berühmt waren, Joseph Steinhardt (1776) in Fürth, einer der angesehensten Rabbiner seiner Zeit, der auch Rechtsgutachten herausgegeben hat, Pinchas Horwitz (1805) in Frankfurt a. M., der besonders scharf gegen Mendelssohn auftrat, Abraham Danzig (1748—1820), dessen Kommentare zu den Ritualcodices weite Verbreitung fanden, Jakob Lissa (1832), desen Kommentar

zu dem Karoschen Ritualkodex unter dem Titel *Chawwoth Da'ath* (Gedanken des Wissens) bekannt ist, der aber am meisten durch sein Gebetbuch, das alle Ritualvorschriften in Kürze und übersichtlich zusammenfaßte, berühmt geworden ist, Eleasar Fleckles (1754—1826) in Prag, ein geistreicher Prediger und Gelehrter, Samuel Kolin (1806), der gleichfalls einen vielbenutzten und sehr weitläufigen Kommentar über den *Schulchan Aruch (Machazith hasch-Schekel)* (Ein halber Schekel) herausgegeben; hauptsächlich aber Jesaja Berlin, auch Pick genannt (1799), in Breslau, der, einer der ersten, sein Hauptaugenmerk auf Textkritik lenkte und in Glossen und Noten zu Mischna, Talmud und Targum, zum Aruch und den Scheelthoth einen scharfen kritischen Blick und ein großes Wissen an den Tag legte.

In der nächsten, der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts angehörenden Generation, erlangten nur noch wenige Vertreter der altrabbinischen Talmudgelehrsamkeit allgemeines Ansehen, unter diesen vor allem Mordechai Benet oder Benedikt (1753—1820) in Nikolsburg, Akiba Eger (1761—1837) in Posen und dessen Schwiegersohn Moses Sofer (1762—1839) in Preßburg. Alle drei waren scharfsinnige Talmudisten, deren Novellen und Rechtsgutachten mit Recht den bedeutenden Schöpfungen der halachischen Literatur angereiht werden, und die durch die Lauterkeit ihres Charakters und ihre aufrichtige Frömmigkeit auch selbst in einer ihren Idealen abgewandten Zeit hohe Achtung finden mußten. Im Kampfe gegen die Reformbestrebungen dieser Zeit standen sie in vorderster Reihe. In dieser Beziehung sind namentlich die unter dem Titel *Chatham Sopher* (Das Siegel des Schreibers) bekannten Rechtsgutachten des letzten dieser drei Rabbinen von kulturhistorischem Interesse.

Das Studium des Talmuds vermochten sie aber doch nicht zu neuem Aufschwung zu bringen, und auch in der halachischen Literatur konnten sie nur insofern neues schaffen, als sie die mannigfachen Verwickelungen, welche aus dem Eintritt der Juden in das allgemeine Kulturleben entstanden, vom religionsgesetzlichen Standpunkte aus untersuchten und regelten. Der Schule Mendelssohn's standen sie fern; aber auch dem Chassidismus gegenüber blieben sie kühl. Ihre Richtung ist die tonangebende bis in das erste Viertel des neunzehnten Jahrhunderts geblieben, wo aus allen Strömungen der vorhergegangenen Epoche: dem halachischen Studium der Religionswissenschaft, den poetischen und grammatischen Studien der Schule Mendelssohn's, und dem allgemeinen Bildungsstreben fortschreitender Zeitgenossen eine dritte sich bildete, in deren Lauf sich das Bild von der Zukunft des jüdischen Geisteslebens spiegelt.

II. Die Wissenschaft des Judentums.

Eine schwere Krisis war über das Judentum hereingebrochen. Nicht wie das Leben in der Natur, langsam, stätig, in unmerkbaren Uebergängen sich entwickelnd, sondern sprungweise und mit wilder Hast pflegt der aus den Banden befreite Geist sich in den Extremen des Fortschritts zu bewegen. Weit über die schüchternen Reformen hinaus, die einzelne ungeübte Baumeister gewagt hatten, welche das Dach zu verbessern sich abmühten, dieweil des Hauses Säulen wankten, war das Geschlecht fortgeschritten. Die Einsichtigeren unter den Jüngern Mendelssohn's gestanden es selbst ein, daß eine verhängnisvolle Kluft dieses junge Geschlecht von den Traditionen der alten vorangegangenen Geschlechter trenne, die sie nicht überbrücken konnten. Das Alte wurde eben nur noch von der alten Garde verteidigt, die stirbt, aber sich nicht ergibt, während das Neue auch den Neuen nicht mehr neu genug war. Charakteristischer als alle Erörterungen ist die bereits erwähnte Tatsache, daß innerhalb der dreißig Jahre seit dem Tode Mendelssohn's ein großer Teil, und zwar gerade aus der Intelligenz der jüdischen Gemeinde Berlins, zur herrschenden Kirche übergetreten war, darunter fast alle Kinder und Enkel jener Stürmer und Dränger

Die Reform des Kultus, die in Hamburg 1817 zur Gründung eines Tempelvereins führte, dessen Prediger zuerst sich öffentlich vom Zeremonialgesetz losgesagt hatten, fand auch in Leipzig, Frankfurt a. M., Wien und anderen Orten Nachahmung. Sie war aber nur ein schüchterner Anfang zum Bessern, zur Erkenntnis, zur Rückkehr. Es fehlte ihr die solide geschichtliche Basis, der wissenschaftliche Untergrund. Auch andere Versuche, das Judentum zu heben und in den Augen seiner eigenen Bekenner zu Ansehen zu bringen, blieben erfolglos. Zwei Zeitschriften in deutscher Sprache — die *Sulamith* von David Fränkel und die *Jedidja* von Jeremias Heinemann — wirkten in engen Kreisen; sie waren etwa nach dem Muster der *Moralischen Wochenschriften* angelegt. Das Schrifttum bestand aus schöngeistigen Erzeugnissen ohne poetischen Gehalt und aus Schriften für die Emanzipation und gegen die sich mehrenden Judenfeinde; auch diese ohne sonderlichen Wert und ohne tiefere Bedeutung für die Entwickelung des Kampfes selbst. Erst die Prediger, die mit moderner Bildung und großer Rednergabe ausgerüstet, für das Judentum und seine Rechte eintraten, wie Gotthold Salomon (1789—1862) und Eduard Kley in Hamburg, Isaak Noa Mannheimer (1793 bis 1865) in Wien erweckten wieder ein religiöses Gefühl in den gebildeten Juden, die sich ihrer Religion und ihrer Stammesgenossen bis dahin geschämt hatten.

Von dieser Selbstachtung bis zur Selbstbefreiung führte ein natürlicher Drang, der durch die Zeitereignisse nur noch vermehrt wurde. Wieder ging der Sturm des Judenhasses, den man im Zeitalter der Aufklärung erstickt glaubte, durch die Länder Europas. Das Hep-Hep war sein Feldgeschrei in der Literatur wie im Leben. Da erwachte in strebsamen Geistern der Gedanke, die Kultur der Juden von innen heraus durch die Tat der Selbstbefreiung, durch die Entwickelung der Wissenschaft anzubahnen. Und dieser Gedanke war von entscheidender Bedeutung. Am 17. November 1819 begründeten drei begeisterte junge Männer in Berlin den „Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden", dessen Tendenz keine geringere war, als „die Juden durch einen von innen heraus sich entwickelnden Bildungsgang mit dem Zeitalter und den Staaten, in denen sie leben, in Verbindung zu setzen". Die Stifter des Vereins waren Eduard Gans, Moses Moser und Leopold Zunz. Eduard Gans war ein hervorragender Jurist und einer der eifrigsten Vertreter der Philosophie Hegel's, Moses Moser ein philosophisch gebildeter Kaufmann, „die Prachtausgabe eines wirklichen Menschen, ein Epilog zu Nathan dem Weisen", Leopold Zunz aber ein junger jüdischer Gelehrter, der bereits als Prediger in Berlin mit Erfolg gewirkt und in einem kleinen Schriftchen, *Etwas über die rabbinische Literatur* (1818) in scharfen und prägnanten Zügen zuerst ein Bild der jüdischen Literatur gezeichnet hatte. Diesen drei Männern, die somit alle Richtungen innerhalb jener Zeit vertraten, schlossen sich in ganz Deutschland viele gebildete Geister an, denen die Tendenz des Vereins sympathisch war, wie Heinrich Heine, Joseph Lehmann, J. Rubo, Immanuel Wohlwill, Ludwig Markus von den Jüngeren, David Friedländer, Israel Jakobson und Lazarus Bendavid von den Aelteren. Als das erste Werk des neuen Vereins erschien die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822), deren Leiter Zunz war. Schon der das erste Heft eröffnende Aufsatz von Immanuel Wohlwill definierte in klarer Weise den Begriff einer Wissenschaft des Judentums, deren Aufgabe es sein sollte, „das Judentum darzustellen einmal historisch, wie es sich nach und nach in der Zeit entwickelt und gestaltet hat; dann aber philosophisch, seinem innern Wesen und Begriffe nach; beiden Darstellungen muß voraufgehen die philologische Erkenntnis der Literatur des Judentums".

Nach diesem Programm wurden in der neuen Zeitschrift Philologie, Geschichte und Philosophie als die drei Hauptfächer der jüdischen Wissenschaft behandelt, während diese selbst als ein Zweig der allgemeinen Wissenschaft aufgefaßt wurde, die als ein einigendes Band die ganze Menschheit zu umschlingen berufen ist. In diesem Sinne waren auch die einzelnen Beiträge der Mitarbeiter gehalten,

unter denen der Aufsatz über Raschi von Leopold Zunz hervorragt. Zum ersten Mal wurde in diesem Aufsatz das Lebensbild eines jüdischen Gelehrten nach allen seinen Beziehungen und mit allen Hilfsmitteln moderner Wissenschaft gezeichnet. Ein solches Beispiel mußte zündend wirken; und obgleich der Verein sowohl wie die Zeitschrift schon nach kurzem Bestand untergingen, so gingen die Keime, die nun einmal ausgestreut waren, doch verheißungsvoll auf. Die hochfliegenden Kulturideen des „jungen Palästina" waren freilich nur Luftschlösser; es fehlte ihnen die religiöse Begeisterung für das Judentum, das sie sich nach den Lehren Hegel's zurechtlegten, der wiederum, wie ein halbes Jahrhundert vorher Kant, zahlreiche begeisterte Verehrer unter der nun scharenweise den Universitäten zuströmenden jüdischen Jugend hatte. Zudem verließ der Kapitän — Eduard Gans — entgegen der ersten Ordensregel, zuerst das sinkende Schiff und rettete sich in den sichern Hafen. So waren nach der sang- und klanglosen Auflösung des Vereins, der in allen Ländern die kühnsten Hoffnungen erregt hatte, die Aussichten eigentlich nur noch trüber geworden für die Bekenner des jüdischen Glaubens. Die Alten standen noch immer abseits der modernen Kulturbewegung, ihr grollend, daß sie dem Judentum so tiefen Schaden zugefügt, die Neuen hatten entweder kein Verständnis für das Judentum und schämten sich, es auf offenem Markt zu bekennen, oder sie lehnten sich pietätslos dagegen auf.

* * *

In jenen trüben Tagen schrieb einer der Gründer des Kulturvereins die denkwürdigen Worte an seinen verzweifelnden Freund: „Der Verein ist nicht an den Spezialvereinen gestorben, sondern er hat in der Wirklichkeit nie existiert. Fünf bis zehn begeisterte Menschen haben sich gefunden und, wie Mose, auf die Fortpflanzung dieses Geistes zu hoffen gewagt. Das war Täuschung. Was allein aus diesem Mabbul (Sintflut) unvergänglich auftaucht, das ist die Wissenschaft des Judentums; denn sie lebt, auch wenn jahrhundertelang sich kein Finger für sie regte. Ich gestehe, daß nächst der Ergebung in das Gericht Gottes, die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft mein Trost und Halt ist. Auf mich selbst sollen jene Stürme und Erfahrungen keinen Einfluß haben, der mich mit mir selber in Zwiespalt bringen könnte. Ich habe getan, was ich zu tun für meine Pflicht hielt. Weil ich gesehn, daß ich in der Wüste predigte, habe ich aufgehört zu predigen, doch nicht, um dem Inhalt meiner Worte treulos zu werden. . . . Nichts bleibt den Mitgliedern, als treu sich selber in ihren beschränkten Kreisen zu wirken und Gott das weitere zu überlassen."

Der diese merkwürdigen Worte schrieb, Leopold Zunz (1794—1886), war aber nicht bloß der Begründer dieser Wissenschaft des Judentums, sondern er blieb auch ihr Hauptvertreter, da die von ihm angebahnte Richtung bereits allüberall eifrige und begabte Förderer gefunden hatte. „Mann der Rede und der Tat, hat er geschafft und gewirkt, wo andere träumten und mutlos hinsanken.“ Schon im Jahre 1818 zeichnete er mit kühner Hand die Linien des Weges, den eine wissenschaftliche Behandlung des vasten jüdischen Literaturgebiets einzuschlagen haben würde. Vier Jahre später führte er in seinem Aufsatz über Raschi das Muster einer wissenschaftlichen Biographie vor, von kultur- und literarhistorischen Gesichtspunkten aus erfaßt und durchgeführt. Dann kam die trübe Zeit der Sintflut, während welcher Zunz sich in eine stille, weltferne Arche zurückzog, um für die Tage der Zukunft ein Werk zu schaffen, das zu den bedeutendsten Schöpfungen der jüdischen nicht nur, sondern der allgemeinen Literatur gezählt werden darf, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden.* Mit Meisterhand bahnte er sich einen Weg durch den Urwald der Haggada, den er in einen freundlichen Garten umwandelte. Sein Streben war, nachzuweisen, daß das lebendige Wort der Belehrung in Israel zu allen Zeiten heimisch war. Sein klarer, ordnender und überschauender Geist brachte in die Schachte der Haggada Licht und Klarheit. Sein Werk war ein wahrhaft klassisches und für die Folgezeit maßgebendes. Aber wenn Zunz auch später kein Werk mehr geschaffen, das dieses erreicht oder gar übertroffen hätte, so war doch auch sein späteres Wirken von großer Bedeutung und wissenschaftlichem Vollwert. Hatte er in den *Gottesdienstlichen Vorträgen* die Entwickelung dargelegt, welche das Wort der Belehrung im Judentum während eines Zeitraums von mehr als zwei Jahrtausenden durchgemacht, so unternahm er es in drei späteren Werken. die Schicksale zu schildern, welche das Wort der Erbauung durch Israel's gottesdienstliche Poesie im Laufe dieser Jahrtausende erfahren. Je kühner die Neuerungssucht an den Grundfesten des Gottesdienstes rüttelte, je entschiedener sie sich gegen die hebräische Sprache wendete, die doch ein einigendes Band um die Juden aller Länder geschlungen, desto wärmer trat Zunz als Anwalt dieser gottesdienstlichen Poesie auf, deren Schätze er sorgsam sammelte, deren historische Entwickelung er mit wissenschaftlicher Genauigkeit schilderte, deren Schicksale er dem jungen Geschlecht als ein Spiegelbild der Schicksale Israel's selbst vorführte. *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, zuletzt die *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, das sind die drei Werke, in denen Zunz die Arbeit eines Lebens niederlegte. Dazwischen lagen viele andere, nicht minder wertvolle und be-

deutende Arbeiten, wie das Buch *Zur Geschichte und Literatur*, in dem er die am wenigsten bekannten Teile der jüdischen Geschichte und Literatur klar und übersichtlich darstellte, und verschiedene Essays, Uebersetzungen u. s. w., die in drei Bänden seiner *Gesammelten Schriften* nun vereinigt vorliegen.

Ueberschauen wir das gesamte Wirken des Mannes, das nur in den dürftigsten Umrissen geschildert werden konnte, so ergeben sich folgende Hauptmomente, die für die Zukunft von entscheidender Bedeutung werden sollten: Zunz hat zuerst mit kühnem Blick das ganze Gebiet der jüdischen Literatur überschaut und die Grenzlinien seiner Entwickelung vorgezeichnet. Er hat die einzelnen zersplitterten Studien und Arbeiten zu einer Wissenschaft erhoben, die sich Achtung in allen Gelehrtenkreisen zu verschaffen wußte. Er ist mit seltener Charaktertreue in einer Zeit allgemeiner Fahnenflucht „der großen Grille seiner Seele" treu geblieben und auch in seinem Leben ein Muster für die folgende Generation geworden. Er ist der Schöpfer eines wissenschaftlichen Stils in der jüdischen Literatur. Er selbst schrieb einen epigrammatisch scharfen und spiegelklaren Stil, der bildend auf Zeitgenossen und Nachfolger eingewirkt hat. Er hat die Reform gefördert, indem er eine historische Entwickelung innerhalb des Judentums aufzeigte, er hat aber auch die Glaubenstreue befestigt, indem er dem jungen Israel den Wert seiner Religion, seiner Geistesschätze und seiner gottesdienstlichen Poesie in hellem Lichte zeigte. So ist von ihm eine Entwickelung ausgegangen, die einen großen Umschwung der Ideen über das Judentum bei Juden und Nichtjuden zur Folge hatte. Er lehrte seine Glaubensgenossen Selbsterkenntnis und führte sie zur Selbstachtung. Das ist ein unvergängliches Verdienst, welches den Namen Leopold Zunz den besten der jüdischen Literaturgeschichte ebenbürtig anreiht.

* * *

Dieses Verdienst wird keineswegs dadurch geschmälert, daß neben Zunz auch von anderen Seiten aus fast gleichzeitig diese neue Entwickelung angebahnt und gefördert wurde. Schon vor Begründung des Kulturvereins hatte ein junger Dichter, Salomo Löwisohn (1789—1821) aus Moór in Ungarn, in seinen *Vorlesungen über neuere Geschichte der Juden*, ein interessantes Bild der historischen Entwickelung des Judentums von den Tagen des Exils bis auf die Gegenwart mit poetischen Farben gezeichnet. Und unabhängig von dem Kulturverein hatte ein französischer Arzt in Paris, Joseph Salvador (1796—1873), in seiner *Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu* eine historisch-philosophische Konstruktion des jüdischen Geschichtslebens in geistreicher Weise versucht, während ein deutscher Gelehrter, Isaak

Markus Jost (1793—1860), in seiner *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer*, die historische Entwickelung mit deutscher Gründlichkeit zu schildern unternahm. Aber diese und ähnliche Schriften von Peter Beer, Leon Halévy u. a. waren nur schwache Versuche, die von ihren Urhebern selbst später vielfach verbessert und überholt wurden. Salvador hat später in seiner *Histoire de la domination Romaine en Judée*, und Jost in seiner *Geschichte des Judentums und seiner Sekten* Bedeutenderes geleistet. Sie alle überragte aber ein Gelehrter, der aus jenem Lande stammte, in das sich das Talmudstudium vor den Stürmen der neuen Zeit geflüchtet hatte, und das man nur mit scheelen Augen anzusehen gewohnt war, seit daselbst die neuchasidäische Strömung eine solche Uebermacht erlangt hatte. Dieser Mann war Salomo Jehuda Rapoport (1790—1867) aus Lemberg.

Die geistige Bewegung der neuen Zeit war auch an den Juden des Ostens nicht spurlos vorübergegangen. Gerade der Druck, den die strenggläubige Talmudpartei und der fanatische Chasidismus in jenen Ländern ausübten, rief dort eine Opposition hervor, die zunächst natürlich nur schüchtern aufzutreten wagte, die aber doch später zu durchgreifender Bedeutung gelangte. Ein edler Mäcen, Joseph Perl (1773—1839) in Tarnopol, hatte den Anfang gemacht. Er gründete Schulen, beförderte Bildung, Handwerk und Ackerbau unter den Juden, trat gegen den Chasidismus und dessen Uebergriffe auf. Seine Schrift gegen diesen, *Megallé Themirin* (Der Entdecker der Geheimnisse), ist eine geistvolle Satire auf den Chasidismus und mit Recht mit den berühmten Dunkelmännerbriefen verglichen worden. Eine weniger praktische als geistige Einwirkung übte dagegen ein anderer Zeitgenosse, Nachman Krochmal (1785—1840) aus Brody, aus. Krochmal war ein tiefer Denker, einer jener stillen Märtyrer des ringenden Gedankens, wie deren die jüdische Literatur mehrere aufzuweisen hat. Die Anregungen, die von ihm ausgingen, waren mächtiger noch als seine eigenen Schöpfungen, die er der Mitwelt scheu vorenthalten hat. Erst nach seinem Tode erschien sein Werk, *Moré Nebuché has-Seman* (Führer der irrenden Zeitgenossen), kühne religionsphilosophische und historische Untersuchungen enthaltend, die einen nachhaltigen Eindruck hervorrufen mußten. Krochmal war der erste, der mit seltenem Scharfblick den Talmud als Geschichtsquelle verwertete, der erste auch, der in kühner Konstruktion eine Philosophie der jüdischen Geschichte aufbaute. Nicht unerwähnt darf in diesem Kreise ein Dichter bleiben, der aus den engen Verhältnissen jenes Landes heraus zu einer Höhe der Weltanschauung sich emporgerungen, auf der er neben den leuchtendsten Gestalten aus Juda's Dichterhain steht, Isaak Erter (1792—1851) aus

Przemysl, dessen Arbeiten in einem Werk, *Haz-Zophé* (Der Seher), vereinigt sind, das zu den merkwürdigsten Schöpfungen der neuern hebräischen Poesie gehört. Erter war ein Meister der poetischen Prosa, im Scherz und Ernst, in der Satire wie in der Begeisterung gleich kühn und bedeutend, und dabei in seinem Denken und Fühlen durchaus von jüdischem Geist getränkt. Seine Satire gegen den Chasidismus ist das Geistvollste und Schärfste, was die neuhebräische Poesie dieser Art hervorgebracht hat. Seine Dichtung wurzelte im Judentum und war doch von den tiefsten und schönsten Ideen der neuen Zeit erfüllt.

Und aus diesem galizischen Humanistenkreise ging der Mann hervor, der neben Zunz der Schöpfer der neuern jüdischen Wissenschaft werden und die Gesetze der historischen Kritik zuerst in dieser zur Geltung bringen sollte. In einer Zeitschrift, die der bereits genannte Schalom Cohen in Wien unter dem Titel *Bikkuré ha-Ittim* (Erstlinge der Zeiten) 1820 herausgab, veröffentlichte Rapoport seit dem Jahre 1829 nacheinander die Biographien hervorragender Führer der jüdischen Literatur, und zwar von Saadja, Nathan b. Jechiël, Hai, Eleasar b. Kalir, Chananel und Nissim b. Jakob, die in allen Gelehrtenkreisen großes Aufsehen erregt und bahnbrechend gewirkt haben. Die Bedeutung dieser Schöpfungen lag zunächst in der Tatsache, daß Rapoport ein großer Talmudist war. Er lehrte nun, den reichen Schatz der talmudischen Gelehrsamkeit für die jüdische Wissenschaft zu benutzen. Man kann wohl von ihm sagen: Er brachte den Talmud wieder zu Ehren, den man als die Quelle des Unglücks, das über Juden gekommen war, zu betrachten sich gewöhnt hatte. Die historische Methode, die damals in allen Wissenschaften zur Anwendung kam, die nicht vorschnell auf den Kern der Dinge losgeht, sondern den Werdeprozeß der Erscheinungen aufmerksam bis zur Quelle verfolgt, wurde von Rapoport auf die jüdische Literaturgeschichte mit großem Geschick übertragen. In dieser glücklichen Vereinigung talmudischen und allgemeinen Wissens, scharfsinniger Kombination und historischer Kritik liegt die Bedeutung, die Rapoport auf die Zeitgenossen während seines ganzen Lebens ausübte. Diese glückliche Verschmelzung heterogener Bildungselemente verlieh auch all' seinen Arbeiten einen eigentümlichen Reiz, besonders zu jener Zeit, wo eine solche Vereinigung kaum für möglich gehalten wurde. Und doch hat Rapoport außer jenen Biographien, deren jede einzelne für sich ein Kunstwerk genannt werden darf, nur den ersten Teil eines großangelegten Werks, einer talmudischen Realenzyklopädie, *Erech Millin* (Das Wortmaß), herausgegeben. Dagegen hat er zahlreiche Arbeiten in den verschiedenen, inzwischen entstandenen hebräischen Zeitschriften veröffentlicht und eine umfangreiche wissen-

schaftliche Korrespondenz geführt. Rapoport bildet eine wirksame Ergänzung zu Zunz. Dieser ging von der deutschen Bildung, jener von der talmudischen aus, beide gelangten aber zu demselben Ziel, das ihnen von Anfang vorschwebte: zu der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung des Judentums. Wenn Rapoport nicht den Mut hatte, die letzten Konsequenzen einer rücksichtslosen Forschung zu ziehen, so muß man dies den Verhältnissen zuschreiben, aus denen er hervorgegangen und unter denen er gelebt hat. Aber man muß doch anerkennen, daß er nichtsdestoweniger der Wissenschaft, der er sein Leben geweiht, nicht geringere Dienste erwiesen hat, indem er die Hilfsmittel der historisch-kritischen Methode nur mit besonnener Prüfung zur Anwendung brachte.

Es war ein glückliches Zusammentreffen, daß in jener Zeit, wo die Teilnahme für das Judentum allgemein erstorben schien, auch noch ein dritter Forscher erstanden ist, der mit Rapoport und Zunz die Wege der jüdischen Wissenschaft bahnte. Und dieser Forscher stammte aus Italien, dem Lande, wo die Traditionen einer klassischen Vergangenheit noch still fortwirkten, und aus einer Familie, die der jüdischen Literatur schon so hervorragende Denker und Dichter gegeben hatte. Es war dies Samuel David Luzzatto (1800—1865) aus Triest. Auch Luzzatto war zunächst Dichter; auch er handhabte die hebräische Sprache mit vollendeter Kunstfertigkeit. Sein eigentliches Gebiet war aber die Bibelforschung und die Literaturgeschichte. Luzzatto war lebendig, geistreich, selbständig. Es war in ihm etwas von den freien italienischen Forschern der Renaissance, von dem Geiste Asarja's de Rossi; er war freimütig und fromm zugleich, und besaß daneben eine seltene Gabe eindringender und klarer Auffassung. Ein günstiges Geschick, das auch über den Wanderungen jüdischer Schriftwerke gewaltet, hatte die meisten und wichtigsten derselben nach Italien geführt. So bot sich Luzzato reichliche Gelegenheit, aus den Geistesschätzen einer verwehten Blütezeit zu schöpfen und diese nach allen Richtungen hin zu erhellen. Doch verleitete ihn die Liebe zu jenen Geisteshelden keineswegs zu blinder Parteinahme für dieselben. Ja, er konnte sogar einzelne dieser, wie Maimuni und Ibn Esra, bis zur Ungerechtigkeit scharf beurteilen. Seine Liebe galt Jehuda ha-Levi, dessen Dichtungen er zuerst sammelte, und dessen romantische Gefühlsphilosophie dem frommen Italiener am meisten behagen mochte. Luzzatto hat alle Richtungen der jüdischen Wissenschaft angebaut: die Bibelexegese, in der er unbefangen zu Werke ging, die Geschichte, für die er einen gesunden kritischen Blick mitbrachte, die Literaturgeschichte, hauptsächlich aber die Grammatik und die Targumim, welche er dem wissenschaftlichen Ver-

ständnis erschlossen hat. Ein solches Trifolium von Forschern wie Luzzatto, Zunz und Rapoport war wohl imstande, die fast erstorbene Liebe zum Judentum wieder in den Herzen seiner Bekenner zu erwecken und die verschütteten Pfade der Wissenschaft den nachfolgenden Jüngern zu ebnen. In der Tat datiert von dem Auftreten dieser Männer eine Renaissance der jüdischen Wissenschaft, die in ihren Erfolgen und Zielen noch nicht abgeschlossen, deren Wirkungen aber auf das Judentum selbst die gedeihlichsten waren. Mit ihrem Aufleben ging die Zeit zu Grabe, wo man in der einseitigen Negation alles Heil sah, oder dieses Heil außerhalb der Glaubensgenossenschaft suchte, wo man sich schämte, Jude zu sein und zu heißen.

* * *

Das größte Verdienst aber um diese Erweckung der Selbstachtung innerhalb der deutschen Judenschaft hatte neben den Gelehrten, die ihren Glaubensgenossen einen Einblick in das Wesen und die Grundlehren des Judentums sowie in den Gang seiner historischen Entwickelung gewährt, ein kühner Vorkämpfer ihrer bürgerlichen Freiheit, Gabriel Rießer (1806—1860) aus Hamburg, der zuerst den Namen „Jude“ wieder zu Ehren brachte. Rießer war Deutscher und Jude, ein begeisterter Patriot für sein Vaterland, ein energischer Verteidiger seines Stammes. Nicht ein Titelchen wollte er von der jüdischen Glaubenslehre für die bürgerliche Freiheit opfern; dennoch aber verlangte er diese für alle Bekenner der jüdischen Religion frei und uneingeschränkt. Sein Wort und sein Beispiel wirkten zündend auf die Jugend, auf die Zeitgenossen. Sie gewöhnten sich daran, die Gleichstellung als eine Sache des Rechts zu fordern, ohne dafür, wie David Friedländer und seine Genossen, Gegenleistungen auf Kosten des Judentums anzubieten. Das war ein großer Fortschritt, der in erster Reihe dem unermüdlichen Rießer zu danken ist, der zeitlebens in Wort und Schrift für die Juden eingestanden und ihre Rechte gegen alle Angriffe verteidigt hat. Rießer's *Gesammelte Schriften* sind durch ihre Begeisterung für die Sache der Juden, durch ihre patriotische Gesinnung, nicht zum wenigsten durch die Kraft seines Wortes und den Geist der Wahrheit, der uns daraus entgegenweht, neben den klassischen Schriften Ludwig Börne's das bedeutsamste Denkmal der reichen, aber in literarischer Beziehung wenig interessanten Emanzipationsliteratur.

Ungleich wichtiger und gehaltreicher in allgemein literarischer, wie in wissenschaftlicher Hinsicht ist eine dritte Strömung, die neben der rein wissenschaftlichen und der für die bürgerliche Gleichstellung eintretenden durch diese Epoche zieht. Ihre Quelle ist

der Kampf zwischen den Vertretern der Reform und des Herkommens, der in den vierziger Jahren seinen Anfang nahm und als ein Zeichen des erstarkten religiösen Geamtbewußtseins angesehen werden darf. Auch die Vertreter des Herkommens traten nun mit der Rüstung moderner Bildung auf; sie nahmen die Ehre unbedingter Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch und führten seither den Namen „Orthodoxe", im Gegensatz zu der Reformpartei. Die beiden hervorragendsten Vertreter dieser Richtungen waren Abraham Geiger (1810—1874) aus Frankfurt a. M. und Samson Raphael Hirsch (1808—1888) aus Hamburg. In diesen beiden Männern verkörperten sich die Prinzipien des Fortschritts wie der Orthodoxie. Beide waren mit dem vollen Bildungsgehalt der modernen Kultur erfüllt, beide von inniger Liebe zum Judentum durchdrungen, beide wollten dieses über die Stürme der Zeit hinaus zu einer festen Neugestaltung bringen, beide gingen mit Wissen und Geist, mit Gefühlstiefe und Gemütsinnigkeit an ihr Werk — und doch gelangten beide fast zu entgegengesetzten Zielen! Für Geiger war der Begriff des Judentums nicht blinde Unterwerfung unter ein gegebenes Gesetz, sondern „freie Entfaltung der inneren sittlichen Kraft", der der herkömmliche Formenglaube nur widerstrebe; für Hirsch bestand die Pflicht des Juden „in unbedingter Unterwerfung gegenüber dem Gesetz", in einer völligen Hingebung des Lebens an die Religion. Doch wollte auch er nicht blinden Gehorsam, sondern „eine gründliche Durchdringung des wahren Inhalts der Gesetze, einen stets mit Bewußtsein zu übenden Gottesdienst", durch den der Jude auch zu sittlicher Vollkommenheit gelange. Dagegen erkennt Geiger jeder Zeit, so auch der Gegenwart, das volle Recht zu, den Bau der religiösen Entwickelung in ihrem Geiste weiterzuführen, die erstarrten Formen aufzugeben und die Ideen des Judentums fortzubilden. In der Tat, zwei entschiedenere Gegensätze waren kaum denkbar, und doch standen beide innerhalb derselben Stammes- und Glaubensgemeinschaft, gingen von denselben Wegen aus und suchten im Grunde dasselbe Ziel zu erreichen. Wenn es noch eines Beweises bedurfte, so hätte das Auftreten dieser beiden kühnen Geister wohl zeigen können, daß das Judentum seinen Bekennern volle und uneingeschränkte Geistesfreiheit gewähre, daß es keine Religion der Dogmen, sondern der Erkenntnis und des Geistes sei. Wie einst jene Stimme im Lehrhause die entgegenstehenden Ansichten durch das Wort: „Diese wie jene sind lebendiges Gotteswort!" zu vereinigen suchte, so konnte man auch auf die verschiedenen Prinzipien, die das Judentum der neuen Zeit in zwei Lager spalteten, dasselbe Trostwort anwenden. Wie trüb auch die Aussichten damals waren, wie heftig sich die Gegner bekämpften, wie arg selbst die Einigkeit

des Judentums gefährdet schien, da wiederholt aus beiden Lagern der Ruf nach Trennung ertönte, für Tiefblickende lag in diesen Kämpfen und Streitigkeiten kaum eine Gefahr. Sie sahen in ihnen nur Zeichen des neuerwachten religiösen Lebens, einer frischen Bewegung der Geister nach einer trübseligen Epoche der Stagnation, der allgemeinen Fahnenflucht, der einseitigen Negation und blinden Nachahmung des Fremden. Schon das Auftreten zweier Männer wie Hirsch und Geiger wirkte erfrischend und belebend. Die Alten ermannten sich aus ihrer Passivität und sahen ein, daß ein unbedingter Anschluß an die moderne Kultur das Judentum selbst nicht nur nicht gefährde, sondern eher noch fördere; die Jungen aber lernten das Judentum von einer andern Seite kennen, als sie es bis jetzt anzusehen gewohnt waren; sie fingen an, es zu achten und zu lieben. Und dies war ein wirklicher Fortscritt, den die schüchterne Reform eines Jakobson und der verschiedenen Tempelprediger nimmer bewirkt hätte.

Mit Geiger trat auch zuerst der Begriff einer jüdischen Theologie in die Erscheinung. Seine *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (1835) sammelte alle fortschrittenen Rabbiner, Prediger und Gelehrten unter ihre Fahne, auf der das Losungswort der geschichtlichen Kritik zu lesen war. Es versteht sich, daß Männer wie Jost, Zunz, Rapoport u. a., die schon vordem dasselbe Banner entfaltet, dieser wissenschaftlichen Theologie sich anschlossen. Aber noch viele andere junge Kämpfer treten auf den Plan, die später zu Bedeutung gelangt sind und nach verschiedenen Richtungen hin fördernd eingewirkt haben. Ein jugendfrischer, hochsinniger Ton durchzog diese Zeitschrift; wenn dieses jugendliche Ungestüm hie und da über das Ziel hinausschoß, wenn der Kampf zuweilen allzu scharf und hitzig wurde, so entschädigte für solches Ausschreiten die Begeisterung, die Ideenfülle, die Gelehrsamkeit, die die Reiferen an den Tag legten. Aber schon dieses einmütige Zusammenwirken vieler junger, fortgeschrittener und gebildeter Rabbinen mußte von den besten Folgen nach innen wie nach außen hin begleitet sein. Der Begründer dieser wissenschaftlichen jüdischen Theologie hat das Banner derselben sein Leben lang hochgehalten und in geistreichen und gelehrten Schriften sein Prinzip nach allen Richtungen hin entwickelt.

Nicht minder heilsam wirkte das Auftreten des Vertreters der entgegengesetzten Prinzipien. Die Kühnheit und Selbständigkeit, mit der Hirsch zu einer Zeit, wo allgemein der Ruf nach Fortschritt ertönte, mit seiner Rechtfertigung und Verteidigung des alten Judentums auftrat, mußte selbst den Gegnern Achtung abringen. Die Begeisterung für eine Sache, die man für eine verlorene gehalten, mußte wieder Begeisterung erwecken. Der Ton, der in den

Neunzehn Briefen über Judentum angeschlagen wurde, fand einen mächtigen Widerhall im Lager der Frommen. Dieses Judentum war auf Pietät und Liebe, aber auch auf Erkenntnis und Tatfreudigkeit gegründet. Und darum war der Erfolg ein außerordentlicher. Nicht zum wenigsten war es die kernige Sprache, die glühende Begeisterung, die eigentümlich anheimelnde Darstellungsweise, die dieser wie allen folgenden Schriften Hirsch's wunderbar zu statten kam. Den *Neunzehn Briefen* ließ Ben Usiel — so nannte sich Hirsch — bald ein Werk folgen, das eine positive Darstellung des Judentums bieten sollte: *Chorew*, und dann begann er mit frischem Mut den Kampf gegen die Verfechter der Reform. Auch er hat später in verschiedenen wissenschaftlichen Werken für die Richtung, die er zuerst mit Kraft und Begeisterung vertreten, fortgewirkt.

Es ist begreiflich, daß, je weiter die Wissenschaft des Judentums und die Idee einer jüdischen Theologie sich entwickelten, desto mehr auch der Wunsch nach einer Vermittelung zwischen den beiden immer weiter auseinandergehenden Richtungen innerhalb des Judentums erwachen mußte. Eine solche vermittelnde Richtung, die weder das Alte ganz zu verwerfen noch das Neue unbedingt abzuweisen geneigt war, hatte die Aussicht, mächtiger als die beiden anderen zu werden und unter den Rabbinen wie in den Gemeinden die Oberhand zu gewinnen; eine solche Richtung konnte aber erst entstehen, nachdem die beiden Extreme zu voller geistiger Ausprägung gelangt waren. Der Vertreter dieser vermittelnden Richtung, die auf dem Boden des historischen Judentums steht und dessen wissenschaftliche Erkenntnis bis jetzt am eifrigsten gefördert hat, war Zacharias Frankel (1801—1875) aus Prag. Er trat mit seinem Programm in einer Zeit auf, da der fortgeschrittene Rabbinismus sich mit den Reformvereinen in Berlin und Frankfurt a. M. in eine freundschaftliche Beziehung setzte. In der *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* (1844) und später in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1851) vertrat Frankel sein Prinzip mit einer sittlichen Wärme, mit einer lautern Frömmigkeit, aber auch mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, die überall die wärmsten Sympathien wecken mußte. Bald scharten sich um ihn die Vertreter der jüdischen Wissenschaft, alle gebildeten Rabbiner und Lehrer, die dem gleichen Prinzip huldigten, das auch die Basis des von Frankel begründeten und mehr denn zwei Dezennien segensreich geleiteten „Jüdisch-theologischen Seminars" zu Breslau wurde, der ersten Heimstätte jüdischer Wissenschaft, in der das Prinzip des historischen Judentums zu bestimmtem Ausdruck gelangte.

Diese verschiedenen Richtungen und Parteien mußten selbstverständlich lang um ihre Existenzberechtigung kämpfen. Aber die

Einzelheiten dieser Kämpfe zwischen Reform, Orthodoxie und geschichtlichem Herkommen gehören nicht in die Geschichte, da dieser Kampf noch nicht ausgetragen und da einzelne Kämpfer noch in voller Rüstung auf dem Kampfplatz stehen. Nicht einmal die literarische Entwickelung dieses Kampfes kann Aufgabe der historischen Darstellung sein, da es unmöglich ist, eine im vollen Fluß geschichtlicher Entwickelung begriffene Strömung, deren Endziele sich noch keineswegs überschauen lassen, in das Zwangsbett kritischer Kategorien und literarischer Schulbegriffe hineinzudrängen. Nur die Richtung, die die Wissenschaft des Judentums genommen, läßt sich nach ihren Werken und Vertretern übersehen, da sie eine feste und ausgesprochene ist, und da diese meist in ihrem Wirken bereits abgeschlossen oder doch zu einer Stellung gelangt sind, die eine unbefangene Beurteilung gestattet.

* * *

Als die wirksamsten Hebel jener geschichtlichen Entwickelung müssen in dieser Zeit, wo die Stimme der öffentlichen Meinung ein gewichtiges Ansehen erlangte, die Zeitungen und Zeitschriften angesehen werden. Sie vertraten die verschiedenen sich geltend machenden Richtungen mit Eifer und Sachkenntnis, sie verbreiteten richtige Anschauungen über Juden und Judentum, sie förderten die Kenntnis seiner Lehre und Geschichte, sie kämpften für die Freiheit und bürgerliche Gleichberechtigung gegen die Feinde ihres Stammes und Glaubens. Unter ihnen steht in vorderster Reihe seit dem Jahre 1837 die *Allgemeine Zeitung des Judentums.* Ihr Herausgeber, Ludwig Philippson (1811—1889) aus Dessau, ist nicht nur einer der hervorragendsten Streiter für Reform und Emanzipation, einer der tüchtigsten und fleißigsten Schriftsteller auf verschiedenen, weit auseinanderliegenden Gebieten, sondern sicher auch der begabteste Journalist innerhalb des jüdischen Literaturkreises der neuen Zeit gewesen. Mit seltener Umsicht und großer Gewandtheit, mit einem feinen Takt und warmer Liebe leitete er dieses Blatt, das bald zum Mittelpunkt aller jüdischen Interessen wurde. Ausschließlich für die bürgerliche Emanzipation trat Rießer's Zeitschrift *Der Jude* (1832) ein, während die bereits genannten Zeitschriften von Geiger und Frankel, sowie der *Orient* von Julius Fürst mehr wissenschaftlichen Interessen dienten, Hirsch's *Jeschurun* die orthodoxe Richtung mit Entschiedenheit vertrat, und die *Israelitische Wochenschrift* von A. Treuenfels, später von M. Rahmer für das historische Prinzip kämpfte. Zahlreiche Zeitschriften folgten nach allen Richtungen und in allen Sprachen dem gegebenen Beispiel nach. Für die literarische Entwickelung von besonderer Wichtigkeit wurden noch die hebräischen Zeitschriften. Dem

Bikkure ha-Jttim (1820—1832) folgte der *Liebliche Weinberg (Kerem chemed*, 1833—1843), von B. H. Goldenberg herausgegeben, diesem wieder eine Zeitschrift *Ozar nechmad* (Lieblicher Schatz, 1855—1860) von J. Blumenfeld und noch mehrere andere. Sie sammelten alle Gelehrten Deutschlands, Italiens, Oesterreichs und Rußlands unter ihre Fahne; sie förderten die Wissenschaft des Judentums und bildeten die hebräische Sprache in gedeihlicher Weise aus, die noch immer das einigende Band für die jüdischen Gelehrten aller Länder blieb, obwohl diese schon in allen Zungen zu sprechen und zu schreiben gelernt hatten.

Nur in den dürftigsten Umrissen kann das Bild dieser weitverzweigten und vielsprachigen Geistesarbeit geschildert werden, deren Fühlfäden noch bis in das Leben der Gegenwart reichen. Nicht bestimmte und verschiedenartige Züge sind es, die aus diesem Bilde hervortreten; nur ein Hauptzug ist schon erkennbar: Das Streben nach geistiger Erkenntnis und wissenschaftlicher Fortbildung des Judentums. Von diesem Streben sind die Vertreter aller Richtungen und Strömungen innerhalb des jüdischen Schrifttums dieser Epoche gleich erfüllt und durchdrungen. Das Führeramt hat auch in dieser wissenschaftlichen Arbeit Deutschland übernommen und bis in die siebziger Jahre durchgeführt; seither haben Frankreich und England, Rußland und Amerika lebhaft sich dieser Geistesarbeit zuzuwenden begonnen. Die wichtigsten Arbeiten dieser Epoche sind in deutscher, französischer, englischer oder hebräischer Sprache geschrieben, von denen die letztere als Schriftsprache namentlich im slavischen Osten zu bedeutender Entwickelung gelangte.

Es ist charakteristisch, daß das Studium der Bibelexegese am wenigsten innerhalb dieses Schrifttums vertreten ist. Bis in die Mitte des Jahrhunderts kam die Exegese nicht nicht über die Kommentare der Biuristen hinaus, denen selbst eine tiefere kritische Einsicht in das Gefüge der biblischen Literatur fehlte. Auch die exegetischen Arbeiten von Samuel David Luzzatto treten aus diesem Rahmen nur wenig hervor. Erst sein Kommentar zu Jesaja steht auf einer höhern Stufe kritischer Forschung. Die Bibelübersetzung von Joseph Johlson (1777—1851), die aber nur bis zur Hälfte gediehen, bezeichnete einen wesentlichen Fortschritt. Den Bedürfnissen des Volkes nach Kenntnis des Bibelworts entsprachen die Uebersetzungen und Erklärungen von Gotthold Salomon, Salomon Herxheimer, Ludwig Philippson, Leopold Zunz, Julius Fürst, Salomon Sachs u. a. in deutscher, von S. Cahen in französischer, von D. A. de Sola, M. J. Raphall und Isaak Leeser in englischer, von J. S. Reggio (1784—1855) in italienischer, von S. J. Mulder (1792—1862) in holländischer Sprache, während Samson Raphael Hirsch auch auf diesem

Gebiet durch seinen Kommentar zum Pentateuch und zu den Psalmen die herkömmlichen Anschauungen vertrat. Den Versuch einer Einleitung in die Bibel haben nur Leopold Löw (1811—1875), der auch als Altertumsforscher und als Historiker Wertvolles geschaffen, und zwar von pädagogischen Gesichtspunkten aus, und Ludwig Blau gemacht, während dieser Teil der Bibelforschung von den christlichen Theologen und Orientalisten seit Eichhorn und de Wette zu einer besondern großen Einleitungswissenschaft ausgebildet wurde. Das Studium der Assyriologie, das zum Verständnis der Bibel so viel beigetragen, wurde von Julius Oppert außerordentlich gefördert.

Auch die höhere Bibelkritik wurde in jüdischen Gelehrtenkreisen nur wenig beachtet. Sie blieb ein Privilegium christlicher Theologen und gelehrter Orientalisten, die nach dieser Richtung hin, wie schon in der Einleitung zur Geschichte der biblischen Literatur hervorgehoben wurde, eine überaus rege Tätigkeit entfaltet haben. Erst das Werk Abraham Geiger's, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, in dem dieser seine kühnen Ansichten mit großer Geistesschärfe entwickelte, bahnte auch nach dieser Seite den Weg für die folgenden Forscher. Die geringe Beteiligung der Juden an diesen Arbeitsgebieten hängt mit der überwiegend historisch-antiquarischen Richtung eng zusammen, die die Wissenschaft des Judentums seit den epochemachenden Schöpfungen von Zunz und Rapoport eingeschlagen hatte. Es mußte unendlich viel Schutt weggeräumt werden, ehe der Weg zu der Quelle selbst frei wurde; zudem schien es notwendiger, daß die Forschung sich anderen, wenig noch oder auch gar nicht erhellten Gebieten zuwende, während das der biblischen Exegese seit den Tagen der nordfranzösischen Exegetenschule bis auf die moderne Biuristenschule liebevoll gepflegt, und die biblische Kritik in neuerer Zeit von den christlichen Gelehrten eifrig betrieben und gefördert worden ist. Aber auch das Judentum selbst, seine Geschichte und sein Schrifttum, haben seitens der christlichen Gelehrten — nach längerer Muße — in neuerer Zeit wiederum kritische Aufmerksamkeit und objektive Behandlung erfahren. Aus der reichen Zahl gelehrter Namen seien nur zwei genannt: Heinrich Ewald und Franz Delitzsch, die den Reigen der christlichen Forscher anführen, welche wieder, wie in den Tagen der Buxtorfe, der jüdischen Literatur ihr Interesse und ihre Tätigkeit zuwenden. Ewald hat in seiner *Geschichte des Volkes Israel*, Delitzsch in seiner *Geschichte der jüdischen Poesie*, wie in zahlreichen andern historischen und exegetischen Schriften eindringendes Verständnis und umfassende Kenntnis des jüdischen Schrifttums an den Tag gelegt. Andere christliche Theologen, die hier zu nennen wären, sind: Ernst Renan, Theodor Nöldeke,

Emil Schürer, Hermann L. Strack, Carl Siegfried, C. H. Cornill, B. Stade, E. Kautzsch, G. Dalman, August Wünsche, Paulus (Selig) Cassel.

Mit größerem Eifer wendete man sich der talmudischen Literatur zu. Mischna und Talmud wurden historisch geprüft und kritisch untersucht. Das Studium dieser Werke wurde nicht mehr nach der alten pilpulistischen Manier und weniger auf den halachischen Inhalt als auf die historischen, ethischen und allgemein-wissenschaftlichen Beziehungen hin betrieben. Zwar erschienen noch immer zahlreiche und teilweise sehr wertvolle Ausgaben des babylonischen und jerusalemischen Talmuds; auch die Literatur der Responsen, der Superkommentare zu den Ritualcodices, wie der Novellen und halachischen Forschungen wurde nicht gänzlich vernachlässigt, dennoch aber erlangte die historisch-analytische Behandlung des Talmudsstudiums in Deutschland wenigstens das entschiedene Uebergewicht. Auch mannigfache Uebersetzungsversuche wurden gemacht. Grundlegende Werke zum Verständnis der Mischna wurden von Zacharias Frankel, J. H. Weiß, Jakob Brüll in hebräischer, von A. Geiger und Leopold Dukes (1810—1891) in deutscher Sprache geschaffen. Das Studium der talmudischen Lehrweise in Halacha und Haggada wurde in zwei gediegenen Werken über denselben Gegenstand von H. S. Hirschfeld (1812—1884) vom Standpunkt der neuern Wissenschaft aus zum erstenmal beleuchtet. Reich war die Zahl der Anthologien, die auch allgemeinen Leserkreisen ein Bild der Haggada vermitteln wollten. Solche Werke lieferten Dukes, Fürstenthal, Fürst, Joseph Zedner u. a. Das Studium des talmudischen Idioms und der Targumim wurde durch verschiedene Lexika und Wörterbücher von M. J. Landau, Jakob Levy, Julius Fürst, Morris Jastrow, Alexander Kohut (1844—1895) u. a., und durch tüchtige sprachvergleichende Studien neuerer Gelehrten wesentlich gefördert.

Der größten Aufmerksamkeit hatten sich natürlich die historischen und antiquarischen Studien zu erfreuen. Die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Gelehrten neuerer Zeit huldigte ihnen, so daß alle andern Studien notwendig zurücktreten mußten. Selbst die Dogmatik und Religionsphilosophie, zwei Forschungsgebiete, die innerhalb des jüdischen Schrifttums in Zeiten geistigen Aufschwungs stets freudige Pflege fanden, wurden nur wenig angebaut. Sieht man von der *Israelitischen Religionslehre* Ludwig Philippsons, von der *Schrift des Lebens* von Leopold Stein und ähnlichen Arbeiten, die das Judentum vom Standpunkt der Reform erfassen, sowie von dem *Chaurew* Hirsch's ab, so hat die neuere Zeit fast gar keine nennenswerte Versuche, ein systematisches Lehrgebäude der Religion des Judentums aufzustellen,

gebracht. Auf religionsphilosophischem Gebiet sind die Leistungen von Salomon Ludwig Steinheim (1799—1866) in Altona von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Steinheim ist mit Philo verglichen worden. Und er hat in Wahrheit zahlreiche Berührungspunkte mit dem alten alexandrinischen Philosophen. Sein Hauptwerk ist *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge*, in dem geradezu eine neue Auffassung des Offenbarungsbegriffs gelehrt wurde. Steinheim stellte als Kennzeichen der Offenbarung die beiden Grundsätze auf, daß die in ihr verkündeten Wahrheiten vom Menschengeist als wahr erkannt werden müssen, daß aber dieser ohne die Offenbarung sie nie hätte erreichen können. Mit großem Scharfsinn und tiefem sittlichen Ernst führte er dies an den philosophischen Antinomien aus. Steinheim hielt fast durchweg noch den Standpunkt Kant's fest, und die geoffenbarte Lehre des Judentums sublimierte sich bei ihm zu einem abstrakten Philosophem, das er nach der induktiven Methode der neueren Naturforschung aufgefaßt wissen wollte. Dagegen traten zwei Nachfolger, Salomon Formstecher in seiner *Religion des Geistes* und Samuel Hirsch (1809—1889) in seiner *Religionsphilosophie der Juden* von einem freien religiösen Standpunkt als Schüler Hegel's auf, obzwar der eine sich als Gegner dieser philosophischen Richtung gerierte, während der andere den ganzen Glaubensinhalt zur hegelianischen Philosophie umwandelte. Als ein beachtenswerter wissenschaftlicher Versuch, die religiösen Probleme vom Standpunkt einer gläubigen Religionsphilosophie zu lösen, darf die Schrift *Ueber den Ursprung und das Wesen der Religion* von H. S. Hirschfeld angesehen werden. Außerdem haben noch M. B. Friedenthal, Abraham Krochmal, S. D. Luzzatto, Isaak Reggio in hebräischer, Michael Creizenach, Ludwig Philippson, J. Rülf, M. Steckelmacher u. a. in deutscher Sprache philosophische Studien über das Judentum angestellt. Die erste und vorzügliche Darstellung der Ethik des Judentums ist dem als hervorragenden Forscher auf dem Gebiete der Völkerpsychologie bahnbrechenden Moritz Lazarus (1824—1903) zu verdanken. Auch die einschlägigen Arbeiten des ebenso gelehrten wie genialen Heymann Steinthal (1832—1899) und die des scharfsinnigen Kantianers Hermann Cohen haben über wichtige Fragen dieses Gebietes helles Licht verbreitet. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie haben mit großem Erfolg und kritischem Scharfblick Salomon Munk (1805—1867), M. Joel (1826—1890), J. Guttmann, Ph. Bloch und D. Neumark gepflegt, deren Schriften über Maimuni — insbesondere des erstern Ausgabe des *More* aus dem arabischen Original — ferner über Saadja Levi b. Gerson, Crescas, Spinoza u. a. die wichtigsten Beiträge zu einer Geschichte des jüdischen Denkprozesses bilden.

Was nun die historischen Studien anbelangt, so ist ihr entschiedenes Uebergewicht nicht nur aus der allgemeinen Zeitrichtung, die solchen Studien besonders günstig sich erwies, sondern auch aus einer innern Notwendigkeit zu erklären, die die jungen Forscher allesamt in die Arena der Geschichte trieb. Dieses Gebiet war ja das einzige, welches bis jetzt aus leicht erklärlichen Gründen am wenigsten bearbeitet worden war. Und doch war es das wichtigste, daß der Gang der historischen Entwickelung in seinen einzelnen Perioden klargelegt werde, um ein volles Verständnis für die Zeitfragen und den richtigen Standpunkt für die unbefangene Würdigung des Judentums zu gewinnen. Die Arbeiten selbst folgten der historisch-kritischen Methode, die die neuere Wissenschaft auf allen Gebieten mit so großem Erfolg eingeschlagen, und hielten sich in ihrer streng wissenschaftlichen Form meist auf der Höhe der Zeit. Aus der dichtgedrängten Schar jüdischer Forscher, die seit den vierziger Jahren die Bahn gewandelt, auf der ihnen Rapoport, Zunz und Luzzatto vorangeschritten, seien nur die älteren Führer genannt, die die einzelnen Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur zuerst erhellt und durch Werke von bleibendem Gehalt bereichert haben. Kein Gebiet dieser Richtung blieb unangebaut; manche wurde mit besonderer Vorliebe gepflegt, einzelne sogar zu einem gewissen Abschluß gebracht. Im allgemeinen folgte die Forschung derselben Methode, die die moderne Naturwissenschaft eingeschlagen, indem sie zunächst den Einzelerscheinungen sich zuwandte, die Welt im Kleinen zu ergründen sich bemühte, um dann aus diesen tausend kleinen Bausteinen ein Bild des großen Ganzen entstehen zu lassen. Allerdings lag bei einer solchen Forschungsmethode die Gefahr nahe, daß die besten Kräfte in Aufsuchung und Festsetzung des Unwesentlichen sich zersplittern und nie zur Ergründung des Wesentlichen gelangen würden. Aber auch diese Gefahr scheint überwunden, seit begabte Forscher daran gegangen sind, aus den zahlreichen Einzelheiten ein Bild des Ganzen nach seinen wichtigsten Bestandteilen zu zeichnen. Wiederum war es auch für diese Arbeit nicht ohne tiefere Bedeutung, daß die historische Forschung hauptsächlich dem Mittelalter sich zugewendet hatte. Alle Richtungen des jüdischen Lebens, alle Beziehungen des Judentums, alle Werke und Schriftsteller wurden aufgesucht, jene eingehend geschildert, diese neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Ein besonderes Interesse wurde diesen Editionen alter Handschriften und vergriffener Werke der hebräischen Literatur zugewendet, und der rege Wetteifer, der gerade auf diesem Gebiet unter allen Schriftstellern herrschte, kam der Erkenntnis dieser Literatur am meisten zugute.

Von den Gelehrten, die diesem kritisch-historischen Schaffen

sich ausschließlich zugewendet, verdienen die folgenden besondere Erwähnung: Moritz Steinschneider (1816—1907) aus Proßnitz, der hervorragendste Bibliograph und Kenner des jüdischen Schrifttums, dessen Katalog der hebräischen Werke der Bodleyana ein Meisterwerk ist, das bis jetzt ein Bücherlexikon der jüdischen Literatur ersetzen kann, dessen erster Versuch einer Darstellung der jüdischen Literaturgeschichte bereits rühmend erwähnt wurde, dessen zahlreiche Schriften, Essays und Abhandlungen die jüdische Wissenschaft zuerst in die allgemeine eingeführt und weit auseinanderliegende Gebiete des jüdischen Schrifttums mit gleicher Liebe und Sachkenntnis behandeln, Leopold Dukes, F. Lebrecht (1800—1876), Joseph Zedner (1804—1871), Adolf Neubauer (1831—1907) und Abraham Harkavy, deren erfolgreiche literarhistorische Forschungen viele neue Quellen des mittelalterlichen Schrifttums erschlossen haben, Joseph Derenbourg (1811—1895), Moritz Abraham Levy (1817—1872), Levi Herzfeld (1810—1884), ein selbständiger gründlicher Forscher, dessen tiefeindringende historische Kritik einige Perioden der älteren Geschichte erhellt hat, Julius Fürst (1805—1873), dessen ältere Arbeiten zur Kultur- und Literaturgeschichte größern wissenschaftlichen Wert haben als seine späteren, L. Landshuth (1817—1887), der namentlich die Geschichte der Liturgie mit Erfolg gepflegt, Isaak M. Wise (1818—1900), der Begründer des modernen Judentums in Amerika, der durch mehrere Werke zur Geschichte und Bibelkritik den Grundstein zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Fragen in seinem Kreise gelegt hat, dann eine lange Reihe namhafter Historiker, Literarhistoriker, Kritiker, Uebersetzer und Editoren älterer Schriften, wie J. L. Saalschütz, David Cassel (1818—1893), Abraham Berliner, Bernhard Beer, M. Kayserling, Senior Sachs, S. G. Halberstam (1832—1900), Nehemias Brüll (1833—1891), Gerson Wolf, M. Wiener, Raphael Kirchheim, F. Lebrecht, O. H. Schorr, J. Benjakob, E. Carmoly, M. Friedmann, S. Frensdorf, S. Pinsker, H. B. Fassel, Gabriel Polak, David Kaufmann (1852—1899), Wilhelm Bacher, Isidor Loeb (1839—1892), J. Goldziher, Th. Reinach, Martin Philippson, Ludwig Geiger, D. Hoffmann, Wolfgang Wessely, Moses Bloch, Adolf Schwarz, Abraham Epstein, Moïse Schwab, M. Schreiner, Joseph Halévy, J. Barth, David Rosin, K. Kohler, Gotthard Deutsch, M. Brann, J. Abrahams, Claude Montefiore, Israel Lévi, M. Güdemann, J. Perles, D. H. Müller, S. Schechter, A. Büchler, S. Poznanski u. a. Auch der verdorrende Zweig der Karäer stellte in A. Firkowitsch einen Vertreter dieser Geistesarbeit, dessen wissenschaftliche Ver-

dienste jedoch durch zahlreiche Fälschungen zugunsten eines höheren Alters des Karäertums beeinträchtigt wurden.

Daß die hervorragendsten Vertreter der religiösen Richtungen innerhalb des Judentums, wie Geiger, Frankel, Hirsch u. a., auch seine Wissenschaft eifrig und erfolgreich gepflegt, ist bereits erwähnt worden. Geiger's literarhistorische Monographien über Gabirol, ha-Levi, Maimuni, Joseph Delmedigo, Leo de Modena u. a. sind gediegene und abgerundete Beiträge zur Literaturgeschichte, Frankel's Werke über das jüdische Recht, über die Septuaginta, seine Einleitung in die Mischna und den jerusalemischen Talmud sind grundlegende Arbeiten voll tiefer Gelehrsamkeit. Auch die Vertreter der extremen Richtungen haben die wissenschaftliche Erkenntnis nach verschiedenen Richtungen hin gefördert. Als solcher erscheint auf Seite des radikalen Fortschritts Samuel Holdheim (1806—1860), der das rabbinische Judentum mit talmudischem Scharfsinn bekämpfte und in seiner Schrift *Die Autonomie der Rabbinen* eine vollständige Scheidung zwischen der politischen und religiösen Gesetzgebung des Judentums statuieren wollte. Auf demselben Standpunkte steht auch David Einhorn (1809—1879), dessen *Prinzip des Mosaismus* eine Rückkehr zum biblischen Judentum lehrt, das aber auch nur dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach erfaßt werden sollte.

Solchen radikalen Anschauungen stehen die vermittelnden des historischen Konservatismus gegenüber, den Z. Frankel wohl zuerst gelehrt, und den ein Mann von seltener Begabung und tiefpoetischem Empfinden, Michael Sachs (1708—1864), gerade in jener Gemeinde, in der die Schule Mendelssohn's und die entschiedene Reform bis dahin den größten Anhang gehabt, nämlich in Berlin, zur Geltung gebracht hat. Michael Sachs hat als Schriftsteller wie als Uebersetzer, vor allem aber als Kanzelredner mächtige Wirkungen ausgeübt. Sein Buch *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* gehört zu den klassischen Werken des jüdischen Schrifttums. Auf der Seite der entschiedenen Orthodoxie haben zum Teil vor, meist jedoch neben und nach S. R. Hirsch noch Männer gewirkt, wie Jakob Ettlinger und S. B. Bamberger, die das Halachastudium in gelehrten Werken fortzusetzen sich bemühten, Isaak Bernays (1792—1849) in Hamburg, der in seinem später verleugneten *Bibelschen Orient* eine eigenartige Geschichtsauffassung des Judentums verkündet hat, deren Grundzüge auch in den Schriften seines begabtesten Jüngers wiederzuerkennen sind, Salomon Pleßner (1797—1883), der in seinen gediegenen religiösen Vorträgen die alte Derascha mit neuem Inhalt erfüllte, der auch als Uebersetzer der Apokryphen ins Hebräische und als Vorkämpfer des rabbinischen Judentums sich ausgezeichnet, Nathan Adler,

B. H. Auerbach, Israel Hildesheimer (1825—1899), der der Richtung des orthodoxen Judentums, die bei unbedingter Glaubenstreue innigen Anschluß an die Kultur und Wissenschaft der Zeit fordert, ein Rabbinerseminar zu Berlin gründete, und der auch durch gelehrte Studien über die Septuaginta, über den jüdischen Kalender und andere Stoffe seinen Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Bestrebungen kundgetan, Meïr Lehmann (1831—1890), der in seiner Zeitschrift *Der Israelit* die Bestrebungen der neuorthodoxen Richtung geschickt zu vertreten suchte, und andere jüngere Rabbiner und Gelehrte.

Einen Fortschritt, und zwar einen wesentlichen, hatte aber innerhalb dieses Jahrhunderts die Reform im Judentum doch erkämpft: die Predigt in der Landessprache, die bald in allen Gotteshäusern Israels Eingang fand und von den Vertretern aller Richtungen gefördert wurde. Aber auch in der Homiletik machten sich verschiedene Strömungen und im Verlaufe der Entwickelung der wissenschaftliche Einfluß geltend. Während die ersten deutschen Kanzelredner, wie Gotthold Salomon, Isaak Noa Mannheimer, Eduard Kley, noch in den Spuren der protestantischen Homiletik einhergingen und mehr die allgemeine Moral betonten, befreiten sich die späteren Prediger auch von diesen Fesseln und schufen eine eigentümliche jüdische Kanzelberedsamkeit, die auf historischem Untergrunde ruht und die alte jüdische Predigt der Haggada im Midrasch heranzieht. Zahlreiche Vertreter zählt diese Homiletik unter den deutschen, französischen und englischen Predigern. Als der bedeutendste derselben erscheint Adolf Jellinek (1820—1893) aus Ungarisch-Brod, der als Gelehrter durch seine trefflichen Forschungen über die Geschichte der Kabbala, die vorher nur von dem französischen Philosophen Adolf Franck und von einem jung verstorbenen deutschen Gelehrter, M. J. Landauer, angebaut worden war, ferner durch seine Neuausgabe alter Midraschim und wichtiger Schriftwerke des Mittelalters, durch zahlreiche literarhistorische und bibliographische Schriften hervorragt, der aber vor allem als Kanzelredner eine hinreißende Beredtsamkeit und eine künstlerisch vollendete Behandlung der Haggada an den Tag gelegt hat. Auch seine im Druck erschienenen *Predigten* sind Kunstwerke religiöser Rhetorik, von einer seltenen Abrundung der Form und einer Fülle geistvoller Gedanken. Auf dem Gebiete der Homiletik sind auch zahlreiche andere Prediger zu nennen, wie Leopold Stein (1810—1882), J. Maier, L. Philippson, Michael Sachs, M. Joel, S. Maybaum, Zadoc Kahn, S. Singer, Emil G. Hirsch, S. Herxheimer, W. A. Meisel (1815—1867), A. Wolff u. a. Der Aufschwung der Predigt in Deutschland und Ungarn, in Frankreich, England und in Amerika hängt mit

den Fortschritten der historischen Wissenschaft zusammen, die den Juden Selbsterkenntnis und Achtung vor den alten religiösen Ueberlieferungen und einer zweitausendjährigen merkwürdigen Leidensgeschichte lehrte.

Als ein würdiger Abschluß erscheint nach dieser historischen Richtung die die zahlreichen Einzelstudien zusammenfassende Arbeit einer *Geschichte der Juden* von den ältesten historischen Urkunden bis auf die neue Zeit, die Heinrich Grätz (1817—1891) in elf Bänden herausgegeben. Ein freier Blick in die mannigfachen Erscheinungen des Geschichtslebens und eine umfassende Gelehrsamkeit zeichnen dieses Werk aus, dessen Autor als ein berufener Vertreter der historischen Erzählungskunst erscheint, der zwar nicht die vollendete historische Objektivität, dafür aber die vollständige Stoffbeherrschung und Quellenkritik neuerer Geschichtsschreiber besitzt. Das Werk hat im einzelnen wie in der Gesamtauffassung zahlreiche, zum Teil berechtigte Angriffe erfahren; es hat aber nichtsdestoweniger einen Eindruck hervorgerufen, dessen Wirkungen die Literatur und das Leben gleichermaßen beeinflussen.

Die Summe dieser kurzen Betrachtung der wissenschaftlichen Bestrebungen des neueren Judentums gewährt wohl die Ueberzeugung, daß diesem Schrifttum, welches aus so bescheidenen Anfängen hervorgegangen, und in einem halben Jahrhundert so bedeutende wissenschaftliche Schöpfungen hervorgebracht, eine sichere Zukunft beschieden ist, in der auch die großen und wichtigen Fragen des geschichtlichen Judentums zur Erörterung gelangen, und alle Richtungen dieses Schrifttums eine gleich liebevolle Behandlung und objektiv-gründliche Beleuchtung erfahren werden.

III. Poesie und Belletristik.

Ein so mächtiger Aufschwung, wie ihn die Wissenschaft und die Literatur des Judentums in dieser Epoche genommen, mußte seine Rückwirkung auch auf die Poesie üben. Nicht immer ist diese Rückwirkung eine gedeihliche; oft stehen sich Wissenschaft und Poesie feindlich gegenüber, oft gründet die eine auf den Trümmern der andern ihr Reich. Ihre harmonische Verbindung allein kann eine Blütezeit der Nationalliteratur hervorrufen. Auch durch das jüdische Schrifttum bis zum Urquell der Bibel hinauf lassen sich die beiden Strömungen verfolgen, die als Halacha und Haggada das Gebiet der Wissenschaft von den Sphären der Poesie trennen, und deren Lauf wir nun durch mehr als zwei Jahrtausende verfolgt haben. Da tritt noch einmal, an des Stromes Mündung fast, die liebliche Haggada in ihre alten, lang genug ihr vorenthaltenen

Rechte ein. Und wie merkwürdig! Derselbe Grundton, der aus der Haggada der alten Zeit, aus den Sagen des Midrasch und den Legenden des Talmuds herausklingt, zieht auch durch die moderne Haggada, wenn man diese poetische Strömung der neuen Zeit so nennen darf: die alte, ungestillte, tiefe Klage um Zion, der „große Judenschmerz", eine weite Provinz im Reich des „Weltschmerzes", der die allgemeine Völkerpoesie dieses Jahrhunderts als ein Ausdruck des meerestiefen, aus der Ungerechtigkeit und Unwahrheit unseres Lebens entspringenden Leids erfüllt. Es war natürlich, daß der erste Dichter der modernen Weltschmerzpoesie auch zuerst diesem Judenschmerz seine innigsten Lieder geweiht hat; Lord Byrons *Hebrew Melodies*, ursprünglich für einen Jugendfreund, den jüdischen Komponisten Isaak Nathan, gedichtet, schlugen den Ton an, der die Poesie des Judentums in Spanien, wie in Frankreich und Italien das ganze Mittelalter hindurch erfüllt hat, und der in die Klage sich zusammendrängt:

Die Taube hat ihr Nest, der Fuchs die Kluft
Der Mensch die Heimat, Juda nur — die Gruft!

Nicht weniger erklärlich war es, daß dieser Ton einen mächtigen Widerhall in dem Herzen eines deutschen Weltschmerzsängers gefunden hat, der diesem ungestillten „Judenschmerz", dessen Riß durch seine eigene blutende Seele ging, manch' innig heiße Liederträne geweiht hat. Auch Heinrich Heine's *Hebräische Melodien* sind aus dieser Empfindung hervorgegangen. Sie gehören zu dem Reifsten, was seine Poesie geschaffen; sie sind ein „düsteres Martyrerlied", das er gesungen, als der Geist der jüdischen Geschichte sich ihm offenbart und er einen Blick in die vieltausendjährige Leidensgeschichte seiner Ahnen getan hat. „Verwelke meine Rechte, wenn ich deiner vergesse, Jeruscholajim!" ruft er da mit dem alten Psalmdichter aus. Wie er die Gestalten eines Gabirol und Jehuda ha-Levi poetisch verklärt, wie er die Klage über Edoms Verrat angestimmt, wie er das Lied des Grolles über die Fahnenflüchtigen im *Almansor* gesungen, wie er die trostlose Zerrissenheit des modernen jüdischen Lebens in der Ballade *Donna Clara* und in manchen anderen höhnisch bitteren Gedichten beklagt hat, das alles ist bekannt und hat einen tiefen Einfluß auf die neuere Poesie ausgeübt.

Aber weniger bekannt ist es, daß Heines Vorbild alle folgenden Dichter des Judentums begeistert, wenn auch keiner von ihnen diesen wehmutstiefen Ton der Klage wiedergefunden hat. Wenn Michael Beer (1800—1833) in seinem *Paria*, Joël Jacoby in seinen *Klagen eines Juden* den „verachteten Genius ihres verachteten Volkes mit der trostreichen davidischen Harfe in der Rechten, mit dem Gesetz Mose's in der Linken" heraufbeschworen haben, so

fehlte ihrer Poesie doch der Glaube an den Genius ihres Stammes. Ihr Leid war eitle Klage, der gramschwere Ausdruck vernichteter Hoffnungen, verwehter Träume. Tiefer als sie hat dieses alte Weh ein Freund und Genosse Heine's, Ludwig Wihl (1807—1882), in seinen *Westöstlichen Schwalben* besungen. Und auch die Dichter wie Karl Beck, Theodor Creizenach, Emil Kuh u. a., welche das Judentum später verlassen, haben in ihrer Poesie diesem warmempfundene Elegien gewidmet.

Erst als die Periode der Scham und der Verachtung vorüber und die Morgenröte der Erkenntnis wie der Selbstachtung heraufgestiegen war, als bedeutende Forscher das Bild der jüdischen Geschichte und der jüdischen Lehre von dem Staub, der sich darauf in Jahrhunderten gelagert, reinigten, erst da erfüllte sich auch die Poesie mit neuem Inhalt. Zwar rührte kein Genius mehr die Zionsharfe, aber eine Schar begeisterter und lieblicher Sänger stimmte das Lied Juda's an, das nun nicht mehr eine eitle Klage, sondern ein Spiegelbild der Vergangenheit, ein Trostlied der Gegenwart wurde. Sobald die Dichter des Judentums aus dem reichen Schatz der Haggada schöpfen konnten, ergoß sich ein heller Lichtstrahl dieser urechten Volkspoesie in ihre Dichtung, der dieser ein eigentümliches und originelles Gepräge verliehen hat.

In die Zeit des Uebergangs von der Poesie des „Judenschmerzes" bis zu der vom Geist der Haggada erfüllten Dichtung fallen die *Gesänge Obadja's b. Amos aus der Verbannung* von Salomon Ludwig Steinheim, den wir bereits als Denker kennen gelernt, in welchen ein jüdischer Weiser in Aegypten seinem Sohne Größe und Verfall, Vergangenheit und Zukunft des jüdischen Stammes in tief empfundenen Gesängen offenbart. Sein lebhaftes Empfinden für diese wundersame geschichtliche Tragödie spricht sich in Liedern aus, die der Schmerz geweiht, und die, wenn ihnen auch der Stempel poetischer Vollendung fehlt, doch durch den Adel einer hohen Gesinnung und den Geist der Wahrheit, der aus ihnen spricht, zu ergreifen vermögen.

In dichterischer Phantasie stehen über Steinheim zwei österreichische Poeten, deren einer seine Muse ausschließlich der Poesie seines Stammes gewidmet, während der andere ihr seine schönsten Lieder zugesungen hat: Ludwig August Frankl (1810—1894) und Moritz Rappaport (1808—1880). Frankl kennt das Judentum und dessen geschichtliche Ueberlieferungen. Sein Lied ergießt sich deshalb nicht in eitle Klagen, sondern es preist die Seher und die Helden, die Denker und Märtyrer der Vorzeit; es verwebt den Faden anmutiger Legenden und Sagen aus der Haggada in die moderne deutsche Dichtung. Sein kleines Epos *Rahel* ist voll reiner Poesie, sein *Primator* ist ein hochgestimmtes dichterisches

Geschichtsbild, und seine *Ahnenbilder* führen eine Reihe von idealen Gestalten aus der Geschichte Juda's in dichterischer Verklärung vor. Auch in seiner vortrefflichen Beschreibung einer Reise in das heilige Land hat Frankl an den Stätten, wo die Urgeschichte seines Stammes sich abgespielt, manches Lied in klagenden Mollakkorden gesungen, das die Seele des Hörers zu sympathischem Mitempfinden stimmt.

Moritz Rappaport ist der einzige Poet des Judentums der neuen Zeit, der die Heldengestalt der Vorzeit in epischen Gedichten feiert. Sein Epos *Mose* hat in der deutschen Literaturgeschichte gerechte Anerkennung gefunden. Es ist von hohem Interesse, diese deutsche Mosaide mit der hebräischen Wessely's zu vergleichen und den dichterischen Fortschritt zu erkennen, den die Poesie des Judentums während dieses Zeitraums gemacht hat. Stimmungsvoll, zart und innig sind auch die *Ebräischen Gesänge* dieses Dichters, während sein *Bajazzo* in dem Zaubergarten der Romantik uns geleitet, wo der Dichter sein dreimal tiefes Leid als Jude, Pole und Poet besingt.

Eine Reihe von Dichtern, die ganz auf dem Boden des Geschichtslebens im Judentum stehen, schließt sich diesen Poeten an. Sie schöpfen alle aus der bunten Welt der Haggada, und was ihnen diese Großes, Schönes und Anmutiges bietet, das verkündet ihr Dichtermund. So haben Leopold Stein in seinen *Stufengesängen*, Ludwig Philippson in seinem *Saron*, Israel Schwarz in seinen *Jordansklängen*, Julius Kossarski in seiner *Wallfahrt in Palästina*, Bernhard Löwenstein in seinen *Jüdischen Klängen*, Heinrich Zirndorf in seinen *Gedichten*, Bernhard Placzek in seinen Dichtungen *Im Erub*, A. Horwitz in *Lebenssymptomen*, Ludwig Lesser, Henriette Ottenheimer, Seligmann Heller (1831—1890), der meisterhafte Uebersetzer der ersten hebräischen Melodien, Adolph Donath, J. Löwenberg, M. Jungmann, H. Salus, Th. Zlocisti u. a., ferner Eugène Manuel in Frankreich, David Lévi, dessen Dichtung *Il Profeta* in der italienischen Poesie mit hoher Anerkennung genannt wird, und Eugenie Paria Gentilomo Fortis in italienischer, Estella Hertzveld in holländischer, Emma Lazarus in englischer, Joseph Kisz in ungarischer Sprache, vor allem aber Michael Sachs in seinen verdeutschten *Stimmen vom Jordan und Euphrat* das Poetische in Sage, Geschichte und Lehre des Judentums herausgehoben und gefeiert. Waren die Poeten aber einmal dem Quell der Haggada nahegekommen, so erwachte in ihnen natürlich auch der Wunsch, diese uralte Volkspoesie in Nachdichtungen und Uebertragungen der allgemeinen Kenntnis zu erschließen. Glanzvolle Vorbilder deutscher Dichter, wie Friedrich Rückert, mußten eine besondere Anziehungskraft ausüben, und so ist die rege Uebersetzertätigkeit zu erklären, die mit dem erwachenden wissenschaftlichen Streben fast gleichen

Schritt hielt. Als ein Meisterdolmetsch erscheint auch auf diesem Gebiet Michael Sachs; seine Nachdichtungen sind von seltener Kunstfertigkeit, ja selbst von einem ursprünglichen dichterischen Empfinden beseelt; nicht selten übertreffen sie das Original und sehr oft geben sie die schönsten Ergüsse der neuhebräischen religiösen Poesie in lieblicher Vollendung wieder. Außer Sachs und dem ihm gleichstehenden Heller haben an dieser Uebersetzerarbeit sich noch viele neuere Dichter beteiligt. Die hervorragendsten sind Abraham Geiger, S. J. Kämpf, Moritz Veit, Ludwig Lesser, Abraham Tendlau, der auch die Sagen und Sprüchwörter der jüdischen Vorzeit treufleißig gesammelt und bearbeitet hat, Leopold Dukes, Moritz Steinschneider, M. J. Letteris, M. J. Stern, Simon Szanto, der auch Exeget und als literarischer Vorkämpfer der Reform sich hervorgetan hat, W. A. Meisel, A. Sulzbach, M. A. Klausner, und, zuletzt, doch nicht der letzte, der Mann, der die gesamte religiöse Poesie des Judentums neu hat auferstehen lassen, Leopold Zunz.

Auch selbst die dramatische Poesie ging bei diesem poetischen Wettkampf nicht leer aus. Nachdem schon L. M. Büschenthal in seinem *Siegelring des Salomo* ein biblisches Thema bearbeitet, folgte ihm später eine Anzahl von Dichtern, die die interessantesten Gestalten und Episoden der jüdischen Geschichte in dramatischen Bildern vorzuführen suchten, wie Ludwig Philippson, dessen *Esterka, Jojachin* und die *Entthronten* nach dieser Richtung hin wohl als poetisch gelungen bezeichnet werden können, ferner Leopold Stein *(Haus Ehrlich, Die Hasmonäer, Der Knabenraub von Carpentras)*, Julius Kossarski *(Titus)*, Wilhelm Wolfsohn (1820—1865), dessen ergreifendes Drama *Nur eine Seele* die Verfolgungen der Juden in Spanien schildert, Theodor Herzl (1860—1904), Max Nordau, Salomon Herrmann Mosenthal, dessen *Deborah* als ein Drama der Versöhnung der Konfessionen auftrat und in einer Zeit der Reaktion allgemeines Interesse erregte.

* * *

Während aber alle diese Dichter in deutscher Sprache sangen, erlebte die alte hebräische, die ein Geschlecht von Tempelstürmern aus den Gebeten verbannen wollte, in den Ländern des slavischen Osten eine neue Resurrektion, die nicht am wenigsten der Poesie zu gute kam. Ja noch mehr, die hebräische Sprache wurde dort der geringen allgemeinen Kultur gegenüber ein wahrhaft förderndes Bildungselement. Von dem Beispiel der *Meassephim* angeregt, strebten etwa seit den vierziger Jahren Schriftsteller, die die hebräische Sprache mit Virtuosität behandelten, die Vertreter der Haskala, der Aufklärung, in dieser allgemeine Kenntnisse zu ver-

breiten, und die Fortschritte der Wissenschaften in populären Darstellungen nutzbar zu machen. Die Naturwissenschaften voran, aber auch Mathematik und Astronomie, Geschichte und Geographie wurden mit gründlicher Sachkenntnis und in einem blühenden neuhebräischen Stil, der an die besten Muster erinnert, hauptsächlich aber mit einem Freimut behandelt, der eine erlösende Wirkung auf die im dumpfen Aberglauben verharrenden Massen ausüben mußte. Die größten Verdienste hat sich nach dieser Richtung hin Isaak B. Levinsohn, der russische Mendelssohn, durch seine Kultur und Bildung unter den Juden des slavischen Ostens verbreitenden und an sich wertvollen Arbeiten erworben. Von solchen Schriftstellern sind der als Mathematiker und Astronom berühmt gewordene Chajjim S. Slonimsky und dessen wissenschaftlicher Gegner G. J. Lichtenfeld, der durch vortreffliche Arbeiten auf dem Gebiet der Physik bekannten Hirsch Rabbinowitz, Samson Bloch, die unermüdlichen Schriftsteller und Uebersetzer meist historischer Schriften Kalman Schulmann, Samuel Joseph Finn, M. A. Ginsburg, S. J. Mandelkern, sowie auf dem Gebiet der jüdischen Wissenschaft selbst Gelehrte wie Jakob Reifmann, H. M. Pineles, A. Gottlober, S. Buber, B. Goldenberg, W. Jawitz, J. Halevy, Ch. J. Gurland, H. Schatzkes, die als exegetische Forscher bekannten M. L. Malbim, Z. H. Mecklenburg, und viele andere rühmend zu nennen. Daß in neuerer Zeit auch in Deutschland für streng wissenschaftliche Forschungen die hebräische Sprache in Aufnahme gekommen, ist Forschern wie Z. Frankel, J. H. Weiß, M. Friedmann u. a. zu verdanken. Hier sind auch mit Anerkennung als selbständige Forscher Uscher Ginzberg (Achad ha-Am), D. Ratner, E. Atlas, L. Zweifel, S. P. Rabbinowitz u. a. zu nennen. Aber selbst für den Tagesgebrauch der Presse wurde das spröde Sprachmaterial von Schriftstellern wie L. Silbermann, Peter Smolensky, M. J. Stern, A. Zederbaum, D. Gordon, M. Lilienblum, N. Sokolow, A. S. Friedberg, S. Bernfeld, E. ben Jehuda u. a. bewältigt.

Das lebhafteste Interesse gab sich natürlich auch nach dieser Richtung in Poesie und schöner Literatur kund. Ein Romanschriftsteller wie Abraham Mapu (1808—1867), dessen *Liebe zu Zion, Die Sünde Samaria's* und andere Meisterwerke der Erfindung wie der Ausführung nach sind, würde jeder Literatur zur Zierde gereichen. Und auch die Romane von Peter Smolensky (1842—1885), dem Manne, der als der Führer der Jugend auf dem Wege zur modernen Weltanschauung gelten darf, sind phantasiereich und spannend durchgeführt. Sie geben ein treues und klares Bild von den Wandelungen des jüdischen Geisteslebens in jenen

Ländern. Ein besonderes Gewicht wurde natürlich auf Uebersetzungen gelegt, dabei aber nicht immer das rechte Verständnis entwickelt und auch nicht immer die Würde der Sprache gewahrt.

Dagegen hat die neuere hebräische Poesie eine Entwickelung aufzuweisen, die in ihren Formen und Stoffen einen großen Fortschritt nicht nur über die Meassephimschule, sondern über die ganze Periode der rabbinischen Literatur hinaus bezeichnet, und sich an die Schöpfungen der klassischen Periode anreiht. Dichter wie Abraham B. Lebensohn und dessen frühverblichener hochbegabter Sohn Micha Lebensohn, Jehuda Löb Gordon (1830—1892), Meïr Letteris (1800—1871), der in seinem Drama *Elisa b. Abuja* eine ausgezeichnete Nachdichtung von Goethes *Faust* geliefert hat, Nathan Samuely, R. Brandstäter, Uebersetzer klassischer Werke von Shakespeare, Racine, Schiller, Lessing, wie außer den bereits genannten noch Simon Bacher, S. Rubin, B. Günzberg, M. J. Stern u. v. a. wußten der alten Sprache ein neues poetisches Gewand anzulegen und eine Verjüngung der Sprache anzubahnen, in der einst die Psalmen gesungen wurden, und in der nun nach Jahrtausenden wieder das Triumphlied einer neuen Zeit und der modernen Weltanschauung ertönte. In unserer Zeit hat die neuhebräische Poesie, begünstigt durch verschiedene Zeitströmungen, eine frische Blüte erlebt. Dichter wie Isaak Rabinowitz, S. L. Gordon, N. Pines, J. Dolitzky, M. H. Mane, K. A. Schapira, N. H. Imber, vor allem aber der geniale Ch. N. Bialik, Schriftsteller von durchaus modernem Gepräge wie M. J. Berdyczewski, R. Brainin, D. Frischmann, R. Braudes, J. Klausner u. v. a. haben sie in ein modernes Gewand gekleidet. Neue Anschauungen, neue Formen, eine von dem herkömmlichen Musivstil sich völlig befreiende Spracherfassung kommen zur allgemeinen Geltung und führen die uralte Sprache der Psalmisten und Propheten in das moderne Zeitbewußtsein als ein lebendiges Element ein, das unbegrenzter Fortbildung sich zu erschließen scheint.

Im Hinblick auf ein so reichblühendes poetisches Leben durfte das Judentum wohl die Hoffnung hegen, die schon der erste Historiker der jüdischen Poesie ausgesprochen, daß im Gegensatz zu der mittelalterlichen, die die Urkunde von der Freiheit des Volkes in der Sklaverei, und zu der neuern, die die Sklaverei des Volkes mitten in der Freiheit bezeichne, die jüdische Poesie der Zukunft „das Lebensbild von der Freiheit des Volkes in der Freiheit“ sein möge: jüdisch-deutsch.

* * *

Gleichen Schritt mit der Erweckung des jüdischen Lebens in der Poesie hielt auch die Darstellung des Judentums, seiner Lehre

und Geschichte in der Belletristik. Die begabten Schriftsteller jüdischen Stammes, die sich der deutschen Literatur zuwandten, wählten natürlich um so lieber ihre Stoffe aus dem Kreis des jüdischen Lebens, je größere Anziehungskraft dieses selbst auf Außenstehende übte, und je mehr ein Stein nach dem andern von demselben sich ablöste, um dem Bau einer neuen Weltordnung Raum zu schaffen. Auch diese literarische Strömung ist von Heinrich Heine ausgegangen. Sein *Rabbi von Bacharach* ist in der Tat „ganz aus der Liebe hervorgegangen"; kein anderes Werk des Dichters ist so großartig angelegt, so künstlerisch ausgeführt wie dieses, dessen tiefere sittliche Tendenz in dem Worte gipfelt, das der flüchtige Rabbi zu seinem geliebten Weibe spricht: „Sieh, schöne Sarah, wie schlecht geschützt ist Israel! Falsche Freunde hüten seine Tore von außen, und drinnen sind seine Hüter Narrheit und Furcht!"

Das Bedauern darüber, daß dieses kleine Kunstwerk ein Torso geblieben, wird nur durch die Vermutung gemildert, daß es dem Dichter vielleicht kaum gelungen wäre, ihm einen so künstlerisch vollendeten Abschluß zu geben, wie er selbst und der ihm mit tiefer Erregung folgende Leser gewünscht hätte.

Unabhängig von Heine hat aber auch in jener Zeit ein Dichter, der aus dem Judentum hervorgegangen, den Plan aufgenommen, das verfallende jüdische Leben nach seinen gemütlichen Beziehungen in der Poesie wenigstens zu erhalten. Dieser Dichter war Berthold Auerbach (1812—1882), der in seinen ersten Romanen *Spinoza* und *Dichter und Kaufmann* ein treues Bild dieses mittelalterlichen jüdischen Gemeindelebens in Amsterdam und in Breslau lieferte, indem er in zwei charakteristischen Erscheinungen, in dem großen Philosophen und in dem unglücklichen Dichter — Moses Ephraim Kuh — die Konflikte der neuen Weltanschauung mit diesem altjüdischen Gemütsleben treffend zum Ausdruck brachte. Auerbach hat später mit großer Liebe das deutsche Volkstum in herrlichen Gebilden gezeichnet; sein Wunsch, das Judentum in einem großen, alle Erscheinungen und Strömungen desselben umfassenden Roman darstellen zu können, ist unerfüllt geblieben.

Dagegen ist sein Plan, das jüdische Leben in seinen Eigentümlichkeiten abzuschildern, von anderen begabten Schriftstellern durchgeführt worden. Als der bedeutendste derselben erscheint Leopold Kompert (1815—1886) aus Münchengrätz in Böhmen. Mit ihm trat zuerst die Ghettogeschichte als eine literarische Spezies auf den Plan. Sie war in einer Zeit entstanden, wo auf der Bühne und in der Presse das Schlagwort der Emanzipation laut ertönte, und die Forderung der Gleichberechtigung alles dessen, was Menschenangesicht trägt, in Staat und Gesellschaft erhoben wurde.

In dieser Zeit traten auch nichtjüdische Schriftsteller mit warmer Begeisterung für die Rechte der Juden ein, und suchten diese in Dramen und Romanen zu verherrlichen. Es ist begreiflich, daß solche Vorbilder die einem jüdischen Kreise entstammenden Poeten mit Begeisterung erfüllen mußten. So suchte denn Kompert zuerst die versinkende Welt des Ghetto in seinen *Geschichten aus dem Ghetto*, in seinen *Böhmischen Juden,* in seinen *Geschichten einer Gasse,* sowie in zwei größeren Romanen poetisch wiederherzustellen. Auch seine Werke sind aus der Liebe hervorgegangen und darum von bleibendem Wert. Kompert ist ein echter Dichter, der für den Pulsschlag der menschlichen Seele ein tiefes Empfinden besitzt, und dem ein Gott gegeben hat, zu sagen, was er leide, und was die Menschen fühlen, die er uns aus der Gasse vorführt. Mit inniger Liebe und Pietät, mit seltener Treue und Wahrhaftigkeit, mit einem milden, verklärenden Humor und mit feinem psychologischen Takt schildert er die böhmische Judengasse. Auch dort wurde geliebt und gehaßt, Krieg geführt und Intrigue gesponnen wie in der großen Kulturwelt; warum sollte der Dichter nicht in diese enge Judengasse hineingehen und ihr ihre Geheimnisse ablauschen? Kompert hat dies getan und der Erfolg, der ihm zuteil geworden, hat bewiesen, daß dieser Weg kein vergeblicher, und daß das Lieben und Leiden der Kinder des Ghetto allerorten liebevolles Verständnis und warme Teilnahme gefunden hat.

Aber noch mehr. Kompert hat auch Schule gemacht und die Ghettogeschichte ist seither in der Literatur neben der künstlerisch sich entwickelnden Dorfgeschichte als eine berechtigte Spezies der Novelle angesehen worden. So hat Aron Bernstein (1812—1884) die Posener Judengasse, die von der böhmischen durch ihre scharfe talmudische Dialektik sich unterscheidet, in zwei vorzüglich ausgeführten Genrebildern, *Vögele der Maggid* und *Mendel Gibbor*, geschildert; so haben später Eduard Kulke (1831—1897) und J. S. Tauber die mährische Judengasse, Michael Klapp (1828—1888) und Salomon Kohn (1825—1905) die altberühmte Prager, S. H. Mosenthal (1821—1877) und M. Lehmann in warmempfundenen Geschichten die süddeutsche, Leo Herzberg-Fränkel und Karl Emil Franzos (1848—1904), letzterer in meisterhaften Skizzen und Bildern aus „Halbasien" die polnische, D. Honigmann die mit ihr verwandte schlesische, Meyer A. Goldschmidt (1819—1887), einer der besten dänischen Erzähler, die Judengasse seines Heimatlandes, Hermann Heijermans die holländische je nach ihren Verschiedenheiten und charakteristischen Eigentümlichkeiten geschildert. Eine neue und eigenartige Welt hat Israel Zangwill in seinen Darstellungen aus dem russisch-jüdischen Leben in der Themsestadt erschlossen,

in denen er freien Humor und echte Tragik mit nicht geringem Talent für psychologische Entwickelung verbindet. Auch er hat in seiner Heimat wie in Amerika eine Reihe begabter Nachfolger, wie S. Gordon, A. Cahn, dessen Erzählungen aber eine stark sozialistische Tendenz haben, und andere, gefunden. Der künstlerische wie der ethische Wert dieser Schriften ist zum Teil ein erheblicher, und eine vergleichende Betrachtung derselben bietet in kulturgeschichtlicher Beziehung ein interessantes Bild von der Entwickelung des jüdischen Geisteslebens, von seiner Eigenart und seinen Fortschritten in der Kultur, von seinen Sitten und Anschauungen, von seinen Leiden und Hoffnungen wie von seiner unwandelbaren Glaubenstreue mitten unter den Bildungen einer neuen Zeit.

Eng und klein ist die Judengasse in Böhmen wie in Holland, in Polen wie in Süddeutschland gewesen. Es ist dort kein Raum und Stoff für den Roman in seiner breiten epischen Entfaltung, und nur die Novelle „vermag diesen kleinen Leiden und Freuden, diesen knappen Schicksalen und innerlichen Regungen gerecht zu werden". Erst als die Mauern des Ghetto fielen und dessen Söhne in die allgemeine Kulturwelt eintraten, konnte aus den Konflikten, die dieses Ereignis notwendig mit sich brachte, ein sozialer Roman entstehen, dem später, nachdem die neuere Wissenschaft die Blätter der jüdischen Geschichte aufgerollt, auch der historische Roman folgen mußte. Solche soziale und historische Romane haben Leopold Kompert in *Am Pflug* und *Unter Ruinen*, Phöbus und Ludwig Philippson in größeren Erzählungen, die im *Saron* gesammelt sind, sowie in *Jakob Tirado, Sepphoris und Rom* u. a., M. Lehmann in *Joselmann von Rosheim*, Max Ring in *Das Haus Hillel* und verschiedenen Zeitromanen, S. Formstecher in *Buchenstein und Cohnberg*, Grace Aguilar, Alexander Weill, Hermann Schiff, Theodor Herzl, Ulrich Frank, Georg Hermann, J. Loewenberg, R. Huldschiner, die als deutsche Dichter hochgeschätzten Arthur Schnitzler und Jakob Wassermann und zahlreiche andere Romanschriftsteller geschaffen, deren einer, Wilhelm Herzberg, freilich die meisten überragt. In seinen *Jüdischen Familienpapieren* hat er ein meisterhaftes Bild der religiösen Strömungen innerhalb des modernen Judentums und des Verhältnisses zwischen Judentum und Weltkultur entworfen.

Auch das Jüdisch-Deutsch (oder Jiddisch) hat in neuester Zeit eine große Renaissance erlebt. Schon die Vertreter der Aufklärungsperiode haben sich dieses Idioms bedient, um auf die breiten Massen zu wirken. Ausgezeichnete Schriftsteller, die das jüdische Leben im Osten genau kennen, haben später im Roman, in der Novelle, in Dramen und Gedichten Hervorragendes, zum Teil von bleibendem Wert, geschaffen. Im bittern Ernst, in scharfer

Satire, mit glücklichem Humor, immer aber mit einem Grundton tiefer Wehmut haben sie dieses Leben nach allen Richtungen geschildert. Aus der großen Reihe hervorragender Schriftsteller sind zu nennen S. J. Abramowitsch (Mendele Mocher Sforim), der „jüdisch-deutsche Cervantes", dessen Erzählung *Die Klatsche* (1873) vielleicht das Bedeutendste ist, was diese Literatur hervorgebracht hat, ferner N. M. Schaikewitsch (Schomer), Sch. Rabinowitz (Schalom Alechem), der charakteristische Repräsentant der ganzen Literaturrichtung, J. Dinesohn, M. Spector, der hochbegabte J. L. Peretz, D. Pinski, A. Reisen, Schalom Asch und die Lyriker S. Frug, Morris Rosenfeld u. a., die in schwermutvollen Weisen das Leid ihres Volkes besingen.

Aus solchen verheißungsvollen Bestrebungen und Schöpfungen wird sich gewiß auch innerhalb dieser Literaturrichtung ein reges Leben entfalten, so nur ein günstiger Wind ihre Segel schwellt und der Stern eines dichterischen Genius über die Trümmer einer halbvergangenen Zeit sein mildes Licht ergießt.

* * *

Mannigfach verschiedene und wirr durcheinander fließende Strömungen treffen in dem Bilde zusammen, das der verjüngte jüdische Stamm in der Wissenschaft und Poesie dieser Periode darbietet. Alle diese Strömungen aber münden in das große Meer der Weltliteratur; alle diese Richtungen setzen die Arbeit der Geschlechter der Vergangenheit fort und spinnen den Faden weiter, den im Wechsel der Zeiten und der Geschicke die Generationen der spanischen und italienischen Denker, der frommen Gesetzeslehrer, der Gaonim und Saboräer, der Amoraim und Thannaiten bis hinauf zu den Dichtern und Sehern der biblischen Vorzeit gewoben haben. An diesem Faden reiht sich alles auf, was die Söhne des jüdischen Stammes in der Wissenschaft des Denkens, in der Forschung über den Glauben, in der Erkenntnis und im Tatendrang, in der Belehrung und im Unterricht, gebend, vermittelnd und empfangend, in allen bewohnten Ländern des Erdenrunds, zu allen Zeiten geschichtlichen Lebens, in allen Formen und Gestaltungen geistigen Schaffens, in mächtigem Ringen mit feindlichen Gewalten und mit den Göttern der Finsternis, in heißer Sehnsucht nach idealen Zielen, und vor allem in einer unwandelbaren Treue und beispiellosen Hingabe an ihren Gott und ihren Glauben geschaffen haben.

Literaturnachweise.

Der Zweck der nachfolgenden literarhistorischen Notizen ist ein doppelter. Zunächst sollen sie denen, welche irgend eines der in diesem Buch nur kurz behandelten Kapitel weiter studieren wollen, die nötigen Quellen an die Hand geben, sodann aber sollen sie die Angaben für Zitate bilden und die Werke anführen, aus denen ich geschöpft und denen ich gefolgt bin. Leider kann ich diese Literaturnachweise und Zitatanführungen nicht in der gewünschten Ausführlichkeit geben. Vielmehr mußte ich mich damit begnügen, nur die neuern Quellen anzuführen und nur die wichtigsten Zitate zu belegen. Doch findet man in den neuern Werken die ältere Literatur meist sehr sorgsam aufgeführt (am besten in der Jewish Encyclopedia, Newyork, 1901—1906), und die Zitate wird man ohne Mühe in den meisten Fällen in den als Quellen angeführten Werken treffen. Auch konnte ich nicht alle Journalartikel, Abhandlungen und Dissertationen berücksichtigen, weil sie nicht einmal sämtlich zu meiner Kenntnis gelangt sind. Ich habe solche Arbeiten nur dann erwähnt, wenn sie die einzige oder doch eine wichtige Quelle für irgend ein Stoffgebiet bildeten. Selbstverständlich erhebt auch dieser bibliographische Abriß nicht den mindesten Anspruch auf Vollständigkeit oder auch nur auf eine erschöpfende Zusammenstellung des gesamten literarhistorischen Quellenvorrats.

Für die Geschichte der jüdischen Literatur an sich gibt es, wie auf S. 8 meines Buches bereits erwähnt worden, noch wenig grundlegende Werke. Das dort zitierte Werk von Moritz Steinschneider ist zuerst in der Enzyklopädie von Ersch und Gruber, 2. Sektion Bd. XXVII. S. 357—471 (Leipzig 1850) und dann, vielfach verbessert und vermehrt, in englischer Uebersetzung unter dem Titel Jewish Literature from the eighth to the eigtheenth Century (London 1857) und in hebräischer von H. Malter (Warschau 1897) erschienen. Das gleichfalls S. 9 erwähnte Buch von David Cassel führt den Titel Geschichte der jüdischen Literatur. Doch sind nur die beiden ersten, die Geschichte der biblischen Literatur behandelnden Bände (Berlin 1875) erschienen. Auch die Anthologie von J. Winter und A. Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons (Trier 1894—1896) III. ist hier zu erwähnen. Ferner J. Abrahams, Chapters on Jewish Litterature (Philadelphia 1899) und M. Schwab, Répertoire des articles (Paris 1901—1903). Bei dem engen Zusammenhang zwischen Geschichte und Literatur der Juden sind natürlich auch die größeren Geschichtswerke von Jost (Leipzig 1859) III., Grätz (Leipzig 1890—1900) XI., Ewald (Göttingen 1868) VII., S. Cassel, in der Enzyklopädie von Ersch und Gruber, Bd. XXVII. S. 1—238 (Leipzig 1850), A. Geiger (Breslau 1865—1871) III. wertvolle und wichtige Hilfsquellen für das Studium der literarischen Entwickelung. Eines der wichtigsten ist das große Werk von Steinschneider, Die hebräischen

Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893) II. Als bibliographische Hilfsmittel sind für die allgemeine jüdische Literatur das große Werk von Julius Fürst, Bibliotheca Judaica (Leipzig 1848—1863) in drei Bänden, und für die hebräische Literatur das Buch von J. A. Benjakob, Ozar has-Sepharim (Wilna 1880), gleichfalls in drei Bänden — das zweite jedoch ungleich zuverlässiger als das erste — zu nennen. Bibliographische Wegweiser sind auch die verschiedenen Bibliothekskataloge, voran der ausgezeichnete Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleyana von M. Steinschneider (Berlin 1852—1860); sodann die Kataloge des British Museum von J. Zedner, der Bodleyana von Ad. Neubauer, der Rosenthalschen Bibliothek in Amsterdam von M. Roest, der Bibliotheken zu Leiden, München, Hamburg und Berlin — letzterer nur für Handschriften — von M. Steinschneider, der Katalog der Pariser Nationalbibliothek, der der Leipziger Universitätsbibliothek von Delitzsch mit Zusätzen von Zunz u. v. a. Die älteren Quellen, wie Wolf, de Rossi, Köcher usw. findet man ziemlich vollständig bei Fürst l. c. verzeichnet. Vergl. auch H. L. Strack, Bibliographischer Abriß der neuhebräischen Literatur in Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur (Berlin 1884. S. 93 ff.).

Noch möchte ich bemerken, daß die Zitate der allgemeinen Einleitung einem Aufsatz von Zunz über die jüdische Literatur in Gesammelte Schriften, I. S. 41 bis 59 (Berlin 1875), und der erstgenannten Arbeit von Steinschneider, die Erklärungen von Halacha und Haggada auf S. 5, der geistvollen Studie von A. Jellinek, Der jüdische Stamm (Wien 1869) S. 119 ff. entnommen sind.

Erste Periode.

Die poetische Familienszene, die S. 15 geschildert, findet sich in den Gesängen aus der Verbannung von S. L. Steinheim (Frankfurt a. M. 1837) S. 78 unter dem Titel: Israel in der Verbannung. — Eine genaue Aufzählung der gesamten bibelkritischen Literatur wird der Leser an dieser Stelle nicht erwarten; er findet sie in gewünschter Ausführlichkeit in den Einleitungswerken von de Wette (Berlin 1869), bearbeitet von E. Schrader, Bleek (Berlin 1893), bearbeitet von Wellhausen, und H. L. Strack — besonders reich an bibliographischem Material —, C. H. Cornill, W. Baudissin u. a., sowie in der Protestantischen Realenzyklopädie von Plitt und Herzog (Leipzig 1880[2] ff.) und in dem Bibellexikon von Schenkel (Leipzig 1868—1875). Nur einige Werke möchte ich hier anführen, die der S. 17 angedeuteten ästhetischen Richtung und Auffassung folgen. Vor allem E. Meier, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer (Leipzig 1856), ein vortreffliches Werk, dann Th. Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur (Leipzig 1868), A. Hausrath, Geschichte der alttestamentlichen Literatur (Heidelberg 1864), E. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments (Braunschweig 1890) — ein in seiner Art ausgezeichneter Führer durch die biblische Literatur —, E. Kautzsch, Die heilige Schrift des alten Testaments (Freiburg 1894 fg.), K. Budde, Geschichte der althebräischen Literatur (Leipzig 1906) u. a. Die poetischen Uebersetzungen sind meist dem Werk von E. Meier, Die poetischen Bücher des Alten Testaments (Leipzig 1854), einige auch dem Buch von E. Zittel, Die Entstehung der Bibel (Karlsruhe 1872) entlehnt.

Zu Kap. I. Die historischen Bücher. Zu S. 31 bemerke ich noch, daß die Ansichten von J. Wellhausen von D. Hoffmann im Magazin für Wissenschaft des Judentums (Berlin, VI und VII), ferner von Marti und von Strack (Art. Pentateuch) PRE.[2] XI., von Delitzsch in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft (Leipzig 1880) I. und von O. Naumann, W. Moeller, J. Robertson, D. Eerdmans u. a. mit gewichtigen Gründen angegriffen worden sind.

Kap. II. Die Poesie der Bibel. S. 60 siehe zur weiteren Vergleichung A. Kaegi, Der Rigveda (Leipzig 1878—79) II. Zu S. 84 verweise ich mit Bezug auf

das Hohelied auf den Kommentar von Delitzsch (Leipzig 1875), wo eine andere und vielleicht ansprechendere ethische Erklärung des Gedichtes geboten wird. Die Auffassung des Werkes als eines dramatischen Idylls ist von E. Meier, und wurde später noch vielfach in Uebersetzungen und Nachdichtungen auszuführen gesucht.

Kap. IV. Der Kanon. Vergl. A. Kuenen, Over de mannen der groote Synagoge (Amsterdam 1876), Strack, Art. Kanon, PRE.[2] VIII., ferner H. Grätz, Die große Versammlung, ihre Geschichtlichkeit, Zahl, Bedeutung und Leistung in Frankels Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau 1851 ff.), Bd. VI u. a.

Zweite Periode.

Die jüdisch-hellenistische Literatur ist im Zusammenhang oft besprochen. Ich bin meist den Studien gefolgt, die J. Freudenthal in seinem Buch, Hellenistische Studien (Breslau 1875—1878) III. und Schürer in seiner vortrefflichen Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (Leipzig 1901 ff.) III. geboten haben. Auch die betr. Abschnitte und Noten in Grätz Bd. III und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Simon (Braunschweig, Nordhausen und Leipzig 1847, 1855, 1876) III. Bd II sind für diese Periode sehr wertvoll. Die ältere Literatur zählt Reuß l. c. auf.

Kap. I. Die Schriftauslegung. Für die Geschichte der Auslegung und Tradition ist das große Werk von J. H. Weiß, Dor dor we-dorschow (Wien 1873, 1876, 1885) III. geradezu maßgebend. Von älteren Werken sind H. S. Hirschfeld's Untersuchungen über die halachische und haggadische Exegese (Berlin 1840, 1847) II. noch immer von Wert. Für die Darstellung von dem Organismus der Haggada war das klassische Werk von L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (Berlin 1892[2]) bahnbrechend. Fast alle talmudischen und midraschischen Zitate, deren Quellen nicht namentlich angeführt, findet man leicht unter dem entsprechenden Schlagwort bei J. Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud (Strelitz 1862—1869, 1870 ff.) IV. verzeichnet.

Kap. II. Die Apokryphen. Auch die apokryphische Literatur führen de Wette wie Plitt u. Herzog und Strack auf. Ich zitiere nur als besonders wichtig G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen (Tübingen 1863) II., Fritzsche und Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T. (Leipzig 1851—1860) VI. Ferner die Einleitungswerke von Zöckler (Münster 1891) und Kaulen (Freiburg 1876). Neuere Uebersetzungen der Apokryphen nach dem Urtext sind von D. Cassel (Berlin 1871) und E. Kautzsch (Freiburg 1900) III. erschienen. Das Buch Henoch von L. Goldschmidt (Berlin 1892). Die Tobit-Hypothese ist von Alexander Kohut in einem Aufsatz bei Geiger, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben (Breslau 1862—1875) Bd. X aufgestellt. Ueber das I. und II. Makkabäerbuch vergl. B. Niese (Berlin 1900). Das sog. IV. Makkabäerbuch hat J. Freudenthal in seiner Arbeit, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrschaft der Vernunft (Breslau 1869) kritisch erhellt. Für die apokalyptische Literatur ist das Buch von A. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (Jena 1857) trotz scharfsinniger neuerer Untersuchungen noch immer der sichere Führer.

Kap. III. Die hellenistische Literatur. Ueber die Septuaginta findet man bei Schürer und Reuß l. c. eine reiche Literatur verzeichnet. Namentlich zu erwähnen sind die Vorstudien zur Septuaginta und die Studien über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, von Z. Frankel (Leipzig 1841, 1851), ferner die Materialien zur Beurteilung der Septuaginta von J. Hildesheimer in der Zeitschrift Der Orient (Leipzig 1840—1852)

Bd. VIII, die Grammatik zur S. von R. Helbing (Leipzig 1907) und die große Ausgabe derselben von H. B. Swete (Cambridge 1887—1894) III. Die abweichende Hypothese über das Alter der Septuaginta ist von Grätz l. c. aufgestellt. Die Zitate S. 177 und weiter siehe bei Freudenthal, Hellenistische Studien. Ueber Ezekielos s. L. Philippson, Ezekielos, der jüdische Trauerspieldichter (Berlin 1830), Schürer, Gesch.[2] S. 751—753. Ueber die Sibyllinen s. die deutsche Uebersetzung von Friedlieb (Leipzig 1852), sowie die Abhandlungen von H. Ewald, Ueber Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher (Göttingen 1858), und B. Badt, De Oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis und Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyll. Orakel (Breslau 1869, 1878). Dagegen findet E. Reuß in seinem Aufsatz: Les Sibylles chrétiennes in der Nouvelle Revue T. VIII in den sibyllinischen Büchern gar keine sicher jüdischen Stücke. Ueber das Pseudo-Phokylideische Gedicht s. die Abhandlung von J. Bernays (Berlin 1857). Ueber den vielumstrittenen Aristobul vergl. außer Grätz und Herzfeld noch M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (Breslau 1880, 1883) II. Anhang II. Die Literatur über Philo und die alexandrinische Religionsphilosophie verzeichnet jedes Lexikon. Besonders hervorzuheben ist die treffliche Ausgabe der Werke von L. Cohn und P. Wendland (Leipzig 1898 ff.), ferner A. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (Stuttgart 1835), A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd. alex. Philosophie (Halle 1834) II., der betr. Abschnitt bei E. Zeller, Die Philosophie der Griechen (Leipzig 1869—1879) Bd. III. 2. S. 594 ff., die Philonischen Studien von Bucher (Tübingen 1848), die Werke von M. Wolf, Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt (Gotenburg 1850), von F. Delaunay, Philon d'Alexandrie (Paris 1867) und von E. Bréhier (Paris 1907), von C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger d. A. T. (Jena 1857), von B. Ritter, Philo und die Halacha (Halle 1879) u. a. m. Die Idee des Logos hat am eingehendsten M. Heinze in seiner Lehre vom Logos (Oldenburg 1879) entwickelt. Ueber Flavius Josephus hat Schürer, l. c. S. 95—106 die ganze Literatur zusammengestellt. Neueres von Bedeutung ist außer der obenerwähnten Schrift von Freudenthal, der Ausgabe s. Werke von B. Niese (Berlin 1885) II. und H. Bloch, Die Quellen des Josephus (Leipzig 1879) nur wenig erschienen. Zu Justus von Tiberias s. die Studie von A. Bärwald (Breslau 1876). Die jüngeren griechischen Bibelübersetzungen von Aquila, Theodotion und Symmachus hat A. Geiger in seinem großen Werk, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (Breslau 1857), eingehender noch in seiner Jüd. Zeitschrift I. 39 ff. kritisch untersucht.

Dritte Periode.

Auch für die talmudische Literatur ist das obengenannte Werk von J. H. Weiß gegenwärtig die Hauptquelle. Dazu vergleiche man besonders die Darstellungen von Jost, Grätz und Geiger, letztere namentlich mit Bezug auf die religiösen Sekten, außerdem das Werk von J. Halevy, Dorot har-Rischonim (Frankfurt a. M. und Preßburg 1897—1904) III. Ferner H. L. Strack, Einleitung in den Talmud, und M. Mielziner, Introduction to the T. (Cincinnati 1894).

Kap. I. Die Mischna. Deutsche Uebersetzungen der Mischna existieren von J. J. Rabe (Leipzig 1908), Jost (Berlin 1832), A. Sammter (Berlin 1885 ff.), von E. Baneth, D. Hoffmann und M. Petuchowsky (Berlin 1887 ff.). Zur Einführung in die Mischna dienen das Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna von A. Geiger (Breslau 1845) II., die Studien über die Sprache der Mischna von L. Dukes (Eßlingen 1846) und von J. H. Weiß (Wien 1867), die Mischna-Lese von S. A. Wolff (Leipzig 1866, 1868) II., das Lehr- und Uebungsbuch für den ersten Unterricht in der Mischna von O. Lipschütz (Hamburg, Berlin 1867, 1871) II. Für höhere kritische Studien sind zu empfehlen die Einleitungswerke von Z. Frankel, Darke ham-Mischna (Leipzig 1859), und Jakob Brüll, Mebo ham-Mischna (Frank-

furt a. M. 1876, 1880) II., sowie die Studien von J. Oppenheim, Zur Geschichte der Mischna (Preßburg 1882), von J. S. Bloch, Einblicke in die Geschichte der Entstehung der talm. Literatur (Wien 1884), von D. Hoffmann, Die erste Mischna und die Kontroversen der Thannaïm (Berlin 1881), und von J. Levy, Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul (Berlin 1876). Ueber Plan und Anordnung der Mischna haben außerdem A. Geiger in seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüd. Theologie (Frankfurt a. M., Grünberg, Leipzig 1835—1847) Bd. II. S. 474 ff., T. Cohn in Geiger's J. Z. f. W. u. L. Bd. VII., und L. A. Rosenthal (Straßburg 1890--1906) IV. gehandelt. Die Ethik der Mischna in den Pirke Aboth haben u. a. W. A. Meisel in seinen Homilien (Stettin 1856), H. L. Strack in seiner vortrefflichen Ausgabe (Karlsruhe 1882), M. Cahn (Berlin 1880) u. a. erläutert.

Die Geschichte des Urchristentums und seine Beziehungen zum Judentum haben J. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg i. B. 1866), A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Heidelberg 1873—1877) IV., C. Schürer, l. c. am eingehendsten geschildert. Vergl. auch noch die Religionsgeschichtlichen Studien von M. Güdemann (Leipzig 1876), das bereits erwähnte Werk von M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte, Die Apologetik des Judentums zur Zeit Christi von J. Bergmann (Berlin 1908) und die — allerdings — mit Vorsicht zu benutzenden Arbeiten von M. Friedländer. Ueber den Ursprung der Thosephtha hat N. Brüll einen geistvollen Essay in der Jubelschrift zum 90. Geburtstag von L. Zunz (Berlin 1885) S. 92 ff. veröffentlicht. Zur Literatur sind besonders die Ausgaben von M. S. Zuckermandl (Wien, Berlin 1872—1880, ferner Wilna 1890), dessen Studien (Frankfurt a. M. 1908) und die von A. Schwarz (Karlsruhe 1879—1883) und J. H. Dünner (Amsterdam 1874) heranzuziehen. Die Mechiltha hat J. H. Weiß (Wien 1865) und M. Friedmann (Wien 1870), den Siphra gleichfalls J. H. Weiß (Wien 1862) und den Siphré wiederum M. Friedmann (Wien 1864) kritisch ediert und beleuchtet. Ueber alle drei Werke hat Geiger in s. J. Z. f. W. u. L., Bd. IV. IX. XI Beachtenswertes mitgeteilt. Von einzelnen Biographien sind zu erwähnen: A. Katz, Charakterbilder (Berlin 1905), M. Braunschweiger, Die Lehrer der Mischna (Frankfurt a. M. 1903), ferner S. J. Kämpf über Hillel im Orient Bd. IX. S. 10 ff., Franz Delitzsch, Jesus und Hillel, A. Schwarz, Die Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten (Wien 1893), W. Landau, über Schemaja und Abtalion in Frankels Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums VII. 317 ff. dess. Bilder aus dem Leben und Wirken der Rabbinen, ebd. I. 163 ff. II. 107 ff. III. 45 ff., Joel über Akiba und seine Schüler, ebd. V. 365 ff. VI. 81 ff., über Meïr Bd. IV. 88 ff., J. Gastfreund, gleichfalls über Akiba (Lemberg 1871), M. D. Hoffmann und S. Back über Elisa b. Abuja (Wien 1880, Frankfurt a. M. 1891), über Juda ha-Nasí und seine Beziehungen zu Mark Aurel, A. Bodek (Leipzig 1868), ferner J. Gelbhaus (Wien 1880). Ueber die Pharisäer vergl. J. Elbogen (Berlin 1904).

Kap. II. Der Talmud. Eine deutsche Uebersetzung hat Lazarus Goldschmidt unternommen (Leipzig 1897 ff.) VIII. Einzelne Traktate von Pinner (Berlin 1842), Sammter (Berlin 1876), Ewald (Nürnberg 1856), Rawicz (Frankfurt a. M. 1883, 1886, 1897, 1898, 1908), Straschun (Halle 1882). Die haggadischen Bestandteile beider Talmude hat A. Wünsche (Zürich 1880, 1886) IV. übersetzt. Eine auszugsweise englische Uebersetzung von M. Rodkinson (Newyork 1896 ff.) X. Den jerusalemischen Talmud hat M. Schwab französisch übersetzt (Paris 1898) XI. u. a. Eine allgemeine Einleitung in den Talmud, vom Standpunkt der Kritik aus, ist noch ein pium desiderium. Ueber die einzelnen Disziplinen haben folgende geschrieben: Cohn (Breslau 1846), Wunderbar (Riga 1850—1860) II., Rabbinowicz (Paris 1869), Halpern (Breslau 1869), Bergel (Leipzig 1885), J. Preuß (Berlin 1895—1903) über die Medizin, Brecher über das Transzendentale, Magie und

magische Heilarten (Proßnitz 1847), über den Aberglauben D. Joel (Breslau 1881), S. Wolffsohn (Breslau 1874), L. Blau (Budapest 1898), E. Bischoff (Leipzig 1907); J. Derenbourg (Paris 1867), A. Neubauer (Paris 1868), — dagegen J. Morgenstern (Berlin 1870) — ferner H. Hildesheimer (Berlin 1886), A. Berliner (Berlin 1884) über Geographie, B. Zuckermann über Mathematik (Breslau 1879), über Maße (Berlin 1865), Münzen und Gewichte (Breslau 1862), L. Levysohn über die Zoologie (Frankfurt a. M. 1858), M. Duschak über die Botanik (Pest 1871), J. Löw über Pflanzennamen (Leipzig 1881), Z. Frankel (Berlin 1846), H. B. Fassel in verschiedenen Werken (Gr. Kanisza 1858, 1868, 1870), M. Bloch (Pest 1879—1901), M. Duschak (Wien 1869), J. M. Rabbinowicz (Paris 1877—1880) V. und Joseph Kohler (Berlin 1908) über das talmudische Recht, A. Nager über die Religionsphilosophie (Leipzig 1874), B. Jakobsohn über die Psychologie (Hamburg 1878), M. Duschak über die Moral (Brünn 1878), über die Hermeneutik A. Schwarz (1893, 1897), L. Lazarus und A. Katz über die Ethik des Talmuds (Breslau 1877, Berlin 1893), S. Seckles über die Poesie (New-York 1880), J. Blach (Halberstadt 1883), A. Sulzbach (Frankfurt a. M. 1863) und S. Marcus (Wien 1866) über die Pädagogik, J. Brüll über die Mnemotechnik (Wien 1864), A. Stein und W. Bacher über die Terminologie (Prag 1860, Leipzig 1905). Die talmudische Lexikographie ist von A. Geiger in der Zeitschr. d. d. M. G. Bd. XII. S. 142 ff., von A. Berliner im Magazin f. G. u. W. d. J. VII. 49 ff. behandelt worden. Die Lexika von Jakob Levy (Leipzig 1876—1889) IV., Morris Jastrow (Newyork 1886—1903) und G. Dalman (Frankfurt a. M. 1897) II., das Glossarium Graeco-Hebraeum von J. Fürst (Straßburg 1891), das Werk von S. Krauß über die griechischen und lateinischen Lehnwörter (Berlin 1898), der Mafteach von M. Guttmann (Budapest 1908, bisher 4 Lief.), sowie die Grammatik von G. Dalman (Leipzig 1905) leisten gute Dienste. Die Agada der Tannaiten und der Amoräer hat W. Bacher (Straßburg 1890—1902) VI., abschließend, die Fabel in Talmud und Midrasch S. Back in Frankel-Grätz' Monatsschr. f. G. u. W. d. J. Bd. XXXII und XXXIII, die vergleichende Mythologie der Haggada M. Grünbaum in einem Essay der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Bd. XXXI. S. 138 ff. sowie M. Güdemann in den Religionsgeschichtlichen Studien behandelt. Den Legenden- und Sentenzenschatz des Talmuds haben zahlreiche neuere Schriftsteller ausgebeutet. Eine gute Sammlung ist die von Levi-Seligmann (Leipzig 1877). Auch talmudische Chrestomathien gibt es mehrere von Fürst, Fürstental, Heilbut, Dukes und Fischer. Für die ganze Zeit ist auch J. Fürst, Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien (Leipzig 1849) I. zu vergleichen. Die talmudische Textkritik haben R. Rabbinowicz in seinem Dikduke Sopherim (München 1868—1883) XI. und F. Lebrecht (Berlin 1862) gefördert. Der jerusalemische Talmud ist in den letzten Jahren Gegenstand eifrigen Studiums gewesen. Außer der kritischen Ausgabe von Z. Frankel (Wien, Breslau 1874, 1875), II., sowie einer Einleitung von demselben (Breslau 1870) und den Arbeiten von D. Ratner (Wien 1901 ff.) sind noch zu nennen die französische Uebersetzung von M. Schwab (Paris 1881—1888), und das Buch von A. Wünsche über die haggadischen Bestandteile des jerusalemischen Talmuds (Zürich 1880). Auch die Studie von Wiesner, Gib'ath Jeruschalajim (Wien 1872) gehört hierher, ebenso wie dessen Scholien zum babylonischen Talmud (Prag 1858—1865) III. Das talmudische Reallexikon von Hamburger, das über die einzelnen Fragen und Zitate auf S. 256 ff. Aufschluß gibt, ist bereits erwähnt worden. Noch sind die populären Essays und Reden über den Talmud von E. Deutsch (Berlin 1880), A. Wünsche (Zürich 1879), L. Philippson (Leipzig 1869), A. Jellinek (Wien 1865, 1883), und S. Bernfeld (Berlin 1901) als instruktiv zu erwähnen. Die Entstehungsgeschichte des Talmuds als Schriftwerk hat N. Brüll in seinen Jahrbüchern für Geschichte und Literatur des Judentums (Frankfurt a. M. 1874 ff.) Bd. II. S. 1 ff. eingehend behandelt. Die Methodologie und

die Indices zum Talmud hat A. Jellinek in zwei Schriften bibliographisch zusammengestellt (Wien 1878, 1881); ein gutes Repertorium talmudicum ist von M. D. Cahen (Lyon 1878) herausgegeben worden. Von den einzelnen Amoräern sind Jochanan b. Nappacha von M. Horowicz (Literaturblatt zur Jüdischen Presse, Berlin 1869 ff. Bd. II. III. IV. ff.), Rab von J. H. Weiß (Wien 1870) und J. Mühlfelder (Leipzig 1871), Mar Samuel von D. Hoffmann (Leipzig 1874), S. Feßler (Breslau 1879) und F. Kanter (Berlin 1895) u. a. behandelt. — Die Kirchenväter. Ueber die gesamte Epoche hat M. Friedländer in seinen Patristischen Studien (Wien 1878) u. a. O. gehandelt. Ueber das Verhältnis des Hieronymus s. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus (Breslau 1861) und Frankel-Grätz Bd. XIV—XVI; über Justin Martyr s. S. H. Goldfahn (Breslau 1873).

Kap. III. Der Midrasch. Alle Hilfsquellen für die talmudische Haggada gelten natürlich auch — und zwar in erster Reihe — für den Midrasch, dessen Studium über die von Zunz in seinen Gottesdienstlichen Vorträgen gezeichneten Grundlinien nur wenig noch hinausgekommen ist. In neuerer Zeit haben sich J. Theodor mit der Komposition der agadischen Homilien in Frankel-Grätz' M. f. G. u. W. d. J. Bd. XXVIII. S. 97 ff., Ph. Bloch ebd. Bd. XXXIV. S. 166 ff., A. Königsberger (Berlin 1890 ff.), S. Maybaum (Berlin 1901) mit demselben Thema beschäftigt, während M. Lerner Anlage und Quellen des Bereschith Rabba (Frankfurt a. M. 1882) untersucht hat. Eine kritische Ausgabe des Midrasch Rabba hat J. Theodor (Berlin 1907, 3 Lief.) begonnen, eine Uebersetzung — mit Noten — des gesamten Midrasch Rabba, sowie der Pesiktha und der kleinen Midraschim hat A. Wünsche in seiner Bibliotheca rabbinica (Leipzig 1881—1908) X ff. herausgegeben. Gute kritische Textausgaben einzelner Werke der Midraschliteratur mit wertvollen Einleitungen existieren von S. Buber, J. H. Weiß, M. Friedmann, D. Hoffmann — ferner zum Lekach tob (Wilna 1880) II. und zum Thanchuma (Wilna 1885) III. Eine sehr wertvolle Sammlung kleiner Midraschim hat A. Jellinek in seinem Bet-Hamidrasch (Leipzig 1853—1857, Wien 1873, 1877) VI., auch Chajjim S. Horwitz (Frankfurt a. M. 1881) ediert. Von Jellinek existiert auch eine bibliographische Uebersicht der hebräischen Midraschliteratur (Wien 1878). Der Midrasch hag-gadol von S. Schechter (London 1902), der auch die Abot des R. Nathan (Wien 1887) ediert hat. Den Fastenkalender — Megillath Tha'anith — hat J. Schmilg (Leipzig 1874) untersucht. Vergl. auch Grätz in den Noten zu Bd. III. S. 597 ff. seiner Geschichte der Juden. Ueber das Thanna debé Elijjahn haben neuerdings J. Oppenheim in der Zeitschrift Beth Talmud Bd. I. 265 ff. und M. Friedmann (Wien 1907) gehandelt. — Die Targumim sind in neuerer Zeit vielfach studiert worden. Eine ausgezeichnete kritische Ausgabe des Onkelos und der Masora zu Onkelos (Berlin 1877) hat A. Berliner (Berlin 1884) II. herausgegeben, eine Chrestomathie A. Merx (Berlin 1888). Die ältere Literatur über Onkelos findet man dort S. 175 ff. verzeichnet. Das Verhältnis von Onkelos zur Halacha hat S. Singer (Berlin 1881), das von Jonathan S. Gronemann (Leipzig 1879) erörtert. Das Targum Onkelos zur Genesis hat J. Bernstein (London 1890), das zur Chronik A. Rahmer (Thorn 1866) herausgegeben. Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos beleuchtet S. Maybaum (Breslau 1870). Das Targum zu den Propheten haben Z. Frankel (Breslau 1872) und W. Bacher in der Zeitschrift d. d. M. G. XXVIII. S. 1 ff. und XXIX. S. 319 ff. untersucht; das zweite Targum zu Esther haben L. Munck (Berlin 1876), P. Cassel (Berlin 1879), das zur Chronik K. Kohler in Geiger's Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. VIII. 72 ff. untersucht. Ueber das samaritanische Targum, sowie über den Pentateuch und die Literatur der Samaritaner überhaupt vergl. M. Heidenheim, Bibliotheca Samaritana (Leipzig 1884) I., sowie die Studien von S. Kohn (Leipzig 1865, 1877, Breslau 1868), A. Brüll (Frankfurt a. M. 1875, 1876)

III., M. Appel (Breslau 1874), S. Rothstein (Halle 1908). Das Seder Olam Rabba hat D. Ratner (Wilna 1897) ediert. Ueber die Peschito haben J. Perles (Breslau 1859), P. F. Frankl (Leipzig 1872) u. a. gehandelt. — Das Sepher Jezira deutsch von J. F. v. Meyer (Leipzig 1830), von L. Goldschmidt (Frankfurt a. M. 1894), englisch von J. Kalisch (Newyork 1877). Eine Analyse desselben bei A. Frank, Système de la Kabbala (Paris 1843), deutsch von A. Gelinek (Leipzig 1844), und bei H. Grätz, Gnostizismus und Judentum (Krotoschin 1844). — Die Masora hat Ch. D. Ginsburg (London 1880) III. ediert. Das Buch Ochla we-Ochla und die Masora Magna hat S. Frensdorf (Hannover 1864, 1875) herausgegeben. Die Masoretischen Studien von S. Baer (Rödelheim 1852), dessen mit H. Strack zusammen herausgegebene Edition der Dikduké hat-Teʿamim des Ahron b. Ascher (Leipzig 1879) sind von Wichtigkeit. Ueber das babylonische Punktationssystem vergl. die Schrift von S. Pinsker (Wien 1868). — Zur Geschichte der Liturgie ist natürlich in Zunz' Gottesdienstlichen Vorträgen das reichste Material zu finden. Auch J. Elbogen (Berlin 1908) hat diese wesentlich gefördert.

Vierte Periode.

Kap. I. Die neuhebräische Poesie. Ueber diese vergl. das bahnbrechende Werk von F. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie (Leipzig 1836), sowie die Werke von Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters (Berlin 1855), Die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie (Berlin 1865), ferner Dukes, Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie (Frankfurt a. M. 1842), Michael Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien (Berlin 1901 [2]) und das treffliche Onomasticon von L. Landshut, Ammudé ha-Aboda (Berlin 1862). Luzzatto, Ozer tob 1880. Auch der Aufsatz von H. Grätz über dasselbe Thema bei Frankel-Grätz M. f. G. u. W. d. J. Bd. IX. S. 401 ff. ist interessant. Ueber Samuel b. Addija vergl. H. Hirschfeld, Essai sur l'histoire des Juifs de Médine in der Revue des Études Juives, Bd. VII. S. 176 ff. Ferner die Werke von Th. Nöldeke (Hannover 1864) S. 52 ff. und Fr. Delitzsch (Leipzig 1874) über jüdisch-arabische Poese aus vormohammedanischer Zeit. Die Uebersetzung des Gedichtes ist von J. Hammer. — Ueber die Samuel-Baraitha vergl. Zunz in Steinschneiders Hamaskir V S. 15 ff.; über die Nistharoth di R. Simon b. Jochai vergl. Grätz's Geschichte Bd. V Note 16. — Das Verhältnis des Judentums zum Islam haben A. Geiger (Leipzig 1862), G. Weil (Frankfurt a. M. 1844) und H. Hirschfeld (Berlin 1878) ausführlich besprochen. Ueber die Petrussage vergl. D. Oppenheim bei Frankel-Grätz Bd. X. S. 2 ff. und die geistvollen Ausführungen von M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur bei den Juden in Italien (Wien 1884). — Ueber Eleasar ha-Kalir siehe die klassische Biographie Rapoports in den Bikkuré ha-Ittim (Wien 1829, 1830), die Ergänzungen in Kerem Chemed, Bd. VI. S. 10 ff. von Luzzatto ebenda S. 4 ff., von Zunz ebenda S. 9 ff., sowie die Artikel von Zunz, Landshut, Eppenstein und Elbogen in den einschlägigen Werken. Die Uebersetzungen sind von Sachs und Zunz.

Kap. II. Die Karäer. Seit dem die Geschichte des Karäismus neu beleuchtenden Werk von S. Pinsker, Likkuté Kadmonijjoth (Wien 1865) hat man sich mit der Geschichte der Karäer viel beschäftigt. Doch hat die Forschung noch immer mit den Fälschungen zu tun, die A. Firkowitsch begangen, und die viele neuere Schriftsteller, vor allem J. Fürst, in seine Geschichte des Karäertums (Leipzig 1862—1865) III. eingeführt haben. Zur Geschichte der Karäer haben Beiträge geliefert: Jost in seiner Geschichte des Judentums, Bd. II. S. 344 ff., Chwolson in den Achtzehn Grabschriften aus der Krim (Petersburg 1865) und Corpus Inscriptionum hebraicarum (Petersburg 1882), sowie dagegen Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim (Petersburg 1876), Harkavy und H. Strack,

Katalog der hebräischen Bibelhandschriften (Petersburg 1875). H. Strack, A. Firkowitsch und seine Entdeckungen (Leipzig 1876). Ferner die Schriften von A. Gottlober (Wilna 1875), E. Deinard (Warschau 1878), A. Neubauer (Leipzig 1866), P. F. Frankl (Breslau 1876, 1884) und J. Gurland (Lyk 1865), A. Harkavy in den Noten und Beilagen zur hebräischen Uebersetzung von Grätz' Geschichte, S. Poznanski a. a. O. — Ueber Perek Schira vergl. Zipser, Der Naturphilosoph nach P. Sch. im Orient XI. S. 277 ff. — Die Relation von den Reisen Eldad's hat E. Carmoly französisch übersetzt (Paris 1838). Ueber ihn vergl. Rapoport in Bikkuré ha-Ittim 1824 S. 63 ff., M. H. Landauer im Orient VI. S. 121 ff., Jellinek im Beth ham-Midrasch II. III. (Leipzig 1833, 1855), P. F. Frankl bei Frankel-Grätz Bd. XXII. S. 481 ff., A. Epstein (Preßburg 1891), D. H. Müller (Wien 1892). — Ueber Chiwi vergl. Grätz Bd. V. Note 20 II und J. Guttmann bei Frankel-Grätz Bd. XXVIII sowie S. Poznanski a. a. O. — Ueber jüdisch-arabische Religionsphilosophie im allgemeinen vergl. die Darstellung von S. Munk in Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris 1859), daraus die ältere, von B. Beer übersetzte und ergänzte Skizze Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden (Leipzig 1852). Ferner A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie (Wien 1869), M. Joel, Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Breslau 1876) II., M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (Wien 1870, 1876, 1883) III., S. Bernfeld, Da'at Elohim (Warschau), D. Neumark, Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie (Berlin 1908) Bd. I. Einzelne Materien behandeln das gelehrte Werk von D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie (Gotha 1877), ferner L. Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präscienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen (Berlin 1881), L. Knoller über dasselbe Thema (Breslau 1885), A. Schmiedl über die Begriffe von Substanz und Accidenz in der jüdischen Religionsphilosophie bei Frankel-Grätz, Bd. XIII. u. v. a. Zur allgemeinen Einführung leistet Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie (Berlin 1881) II. S. 195 ff. gute Dienste. — Die ältere Literatur über Saadja hat Steinschneider in seinem Katalog der Bodleyana s. v. zusammengestellt; über Saadja hat er ferner in seiner Arabischen Literatur der Juden (Frankfurt a. M. 1902) S. 44 ff. gehandelt; eine Gesamtausgabe seiner Werke hat J. Derenbourg (Paris 1892 V. begonnen, aber leider nicht zu Ende geführt; auf diese Werke sei auch für die Folgenden ein für allemal verwiesen. Außer den dort erwähnten Quellen von Rapoport, Munk, Ewald, Dukes, Geiger, Fürst, Jellinek u. a. sind noch zu nennen A. Harkavy, Leben und Werke Saadja's (Berlin 1891), H. Engelkemper (Münster 1897), M. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur (Berlin 1895), S. Schechter, Saadjana (Cambridge 1903), J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadja (Göttingen 1882), A. Schmiedl, Saadja und die negativen Verdienste seiner Religionsphilosophie (Wien 1870), sowie die kritische Ausgabe des Emunoth von S. Landauer (Leiden 1881) und die Uebersetzung der Einleitung und Kosmologie von Ph. Bloch (München 1870) in bezug auf die Philosophie Saadja's. Die Einleitung zu seinem Psalmkommentar hat J. Cohn im Magazin f. d. W. d. J. Bd. VIII. S. 1 ff., die arabische Uebersetzung der Psalmen H. Margulies (Breslau 1884) I. u. a. herauszugeben angefangen. Den Kommentar zu Esra und Nehemia und zu Hiob hat J. Cohn (Altona 1881) ediert. Ueber das Agron — angeblich sein erstes Werk — s. Harkavy in Stade's Zeitschrift für die Wissenschaft des Alten Testaments II. S. 73. Seinen Siddur hat J. Bondy (Frankfurt a. M. 1904) herausgegeben. — Die Fragmente von Mukammez hat J. Fürst im Orient VIII. S. 617 ff. veröffentlicht. S. auch Pinsker, Likkuté Kadmonijjoth, Beil. II. S. 17 ff. — Ueber Isaak Israeli s. die Ausgabe seines Sepher ha-Jesodoth von S. Fried mit biographischer Einleitung (Leipzig 1884) I. — Ueber Asaph vergl. A. Neubauer in Benfey's Orient und Okzident II. S. 657 ff. und Steinschneider im Hamaskir

XIX. S. 35 ff., sowie J. Löw, Aramäische Pflanzennamen (Leipzig 1879). — Donnolo ist durch A. Jellinek (Leipzig 1854), ferner durch die Ausgabe seines Chakmoni, die D. Castelli (Florenz 1880) besorgt, nach der philosophischen, durch Steinschneider, Donnolo's pharmakologische Fragmente (Berlin 1868) nach der medizinischen Seite bekannt geworden. — Ueber den Josippon vergl. Zunz, G. W. S. 146, Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden (Frankfurt a. M. 1905 I. S. 28 ff.), Wellhausen, Der arabische Josippus (Göttingen 1897), J. Trieber (ebd. 1895). Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom (Berlin 1895 ff.) Bd. I. S. 185 ff. Ueber Achimaaz von Oria vergl. D. Kaufmann (Breslau 1896). Die Chronik des Jerachmeel hat M. Gaster (London 1897) ediert. Für den ganzen Zweig vergl. A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles (Oxford 1887—1895) II. — Juda b. Koreischs' Sendschreiben haben Bargés und Goldberg mit Biographie (Paris 1867) ediert. Eine deutsche Uebersetzung von Wetzstein im Orient III. S. 2 ff. S. auch den schon zitierten Aufsatz von P. F. Frankl bei Frankel-Grätz Bd. XXII. S. 481 ff. — Ueber Ahron b. Ascher vergl. auch das obengenannte Buch von Strack und Baer (Leipzig 1879). — Joseph al-Baḥir hat P. F. Frankl in seinem Essay, Ein mutazilitischer Kalam (Breslau 1872) behandelt. — Das Sendschreiben von Scherira haben Wallerstein (Krotoschin 1860) mit lateinischer Uebersetzung und B. Goldberg (Mainz 1873) ediert. — Ueber Hai vergl. die Biographie von Rapoport in B. H. 1830 S. 79 ff., 1831 S. 90 ff. Ferner S. Naschér, Der Gaon Haja (Berlin 1867), über seine philosophische Richtung Geiger in J. Z. f. W. u. L. I. S. 206 ff. und Grätz in seiner Geschichte VI. Note 2. — Samuel b. Chophni hat A. Harkavy in seinen Studien und Mitteilungen aus der k. Bibliothek zu Petersburg (Petersburg 1880) Bd. III. zum Gegenstand biographischer Darstellung gemacht. Chananel ist von A. Berliner in Migdal Chananel (Berlin 1876) biographisch dargestellt worden. Vergl. auch die Biographie Rapoports in B. H. 1831—1832. Ueber Jakob b. Nissim s. M. J. Landauer im Orient VII. S. 2 ff., Nissim b. Jakob's Biographie von Rapoport in B. H. 1831. Vergl. auch O. H. Schorr in Geiger's Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. V. S. 431 ff. über dessen Maphteach, den J. Goldenthal (Wien 1847) herausgegeben. — Ueber Chephez b. Jazliach s. M. Bloch in dem Essay, Les 613 lois in Revue de É. J. V. S. 35 ff. — Die samaritanischen Annalen Abul-Fatach's hat E. Vilmar (Gotha 1865) herausgegeben, die Bibelübersetzung Abu Said's teilweise A. Kuenen (Leyden 1851), die Chronik Josua's G. Juynbol (Leiden 1848). Neuerdings haben M. Gaster und A. Yahuda darüber disputiert. — Ueber die Responsenliteratur im allgemeinen siehe Z. Frankel, Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen (Breslau 1865), Joel Müller (Wien 1881, Berlin 1886, 1899, 1891, 1893). Die Responsen der Gaonim hat D. Cassel mit Einleitung von Rapoport (Berlin 1848) herausgegeben. Vergl. auch J. Hildesheimer, Halachot Gedoloth (Berlin 1890).

Kap. III. Ueber Chasdai b. Schaprut s. Philoxène Luzzatto, Notice sur Abou-Jousouf Hasdai (Paris 1852). Der Brief an den Chazarenkönig ist von E. Carmoly (Brüssel 1845), S. Cassel (Berlin 1848), J. Zedner (Berlin 1840), A. Harkavy (Petersburg 1876) übersetzt und untersucht worden. — Die allgemeine Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft haben die Arbeiten von Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments (Stuttgart 1844) III., von A. Geiger in seiner J. Z. f. W. u. L. Bd. IV. S. 200 ff., V. S. 187 f., Bd. IX. S. 56 ff., sowie in der Z. d. d. M. G. XII. S. 142 ff., ferner von C. Siegfried, Zur Geschichte der neuhebräischen Lexikographie in Stades Z. f. d. W. d. A. T. II. S. 177 ff., von A. Neubauer, Notice sur la lexicographie hebraïque (Paris 1863) und von F. Mühlau, Geschichte der hebräischen Synonymik in der Z. d. d. m. G. Bd. XVII. S. 316, Bd. XVIII. S. 600 ff., hauptsächlich W. Bacher in s. Arbeiten über die Geschichte der hebräischen Grammatik und Sprachwissenschaft (Trier 1892, Leipzig 1895 u. f.) gefördert. — Ueber Me-

nachem b. Saruk s. die Monographie von S. Groß (Breslau 1872) und die Ausgabe s. Wörterbuchs von H. Filipowski (London 1854); über Dunasch s. die Ausgabe seiner Kritik Saadja's von R. Schröter (Breslau 1866) und über die Streitigkeiten zwischen den Schülern beider das Liber Responsonium ed. S. G. Stern (Wien 1870). — Jehuda Chajjug's Schriften haben L. Dukes (Stuttgart 1844) Bd. III. und J. Nutt mit englischer Uebersetzung (London 1870) ediert. Ueber ihn s. Bacher, Die grammatische Terminologie des J. b. D. Ch. (Wien 1782) und M. Jastrow's Abhandlung in Stades Zeitschr. f. d. W. d. A. T. Bd. V. S. 193 ff. — Ueber Jona b. Ganach s. die wertvollen Arbeiten W. Bacher's, zunächst die Biographie (Pest 1885), sodann die Studie Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalid (Wien 1884), ferner die ältere Arbeit von S. Munk, Notice sur Aboul-walid (Paris 1851), und die Ausgaben seines Wörterbuches von A. Neubauer (Oxford 1875) und W. Bacher (Berlin 1891 ff.) sowie der kleineren Schriften von J. und H. Derenbourg (Paris 1880). — Ueber Samuel ha-Nagid vergl. Harkavy, Studien und Mitteilungen (Petersburg 1879) I. — Zur Geschichte der neuhebräischen Poesie in Spanien sind außer den schon genannten Werken A. Geiger, Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Leipzig 1856), S. J. Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Prag 1858) II., L. Dukes, Nachal Kedumim (Hannover 1853) II., A. Sulzbach, Dichterklänge aus Spaniens bessern Tagen (Frankfurt a. M. 1873) zu nennen. Eine Anthologie von H. Brody und K. Albrecht (Leipzig 1905). Die Uebersetzung S. 378 ist von L. Löw, die S. 380 von Sachs. — Ueber Chephez Alkuti s. Steinschneider in Hamaskir X. 26 ff. — Die Literatur über Gabirol s. bei den Bibliographen. Besonders hervorzuheben sind nur von neueren A. Geiger, Salomo Gabirol (Leipzig 1867), L. Dukes, Schiré Schelomo (Hannover 1858) II. und M. Sachs l. c. für die Poesie, eine gute Ausgabe seiner weltlichen Gedichte von H. Brody (Berlin 1897), ferner Munk in Mélanges (Paris 1859), L. Dukes in Salomo b. Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben (Hannover 1860), M. Joel in Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. I. S. 3 ff., H. Adler (London 1865), Stößel, Salomo b. Gabirol als Philosoph und Förderer der Kabbala (Leipzig 1881), Haneberg, Ueber das Verhältnis Ibn Gabirols zur Enzyklopädie der lauteren Brüder in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie d. W., ph.-hist. Kl. 1886. II. und Seyerlen in den Theolog. Jahrbüchern Bd. XV. XVI., J. Guttmann, Die Philosophie des S. G. (Göttingen 1899), C. Bäumker, Fons Vitae (Münster 1892) III, M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (Wien 1876) I. S. 57 ff., ein gutes Buch, D. Kaufmann, Studien über S. G. (Budapest 1899), M. Wittmann, Th. v. Aquino und S. G. (Münster 1900), S. Horovitz, Die Psychologie Ibn Gabirols (Breslau 1900) u. a. Die Uebersetzungen der Gedichte Gabirols S. 382—388, 390 sind von Geiger, die S. 389 von Sachs. — Ueber Bachja s. die Arbeit von D. Kaufmann, Die Theologie des B. b. P. (Wien 1874). Das Buch von den Herzenspflichten haben R. J. Fürstenthal (Breslau 1836), M. J. Stern (Wien 1853), E. Baumgarten (Wien 1902) übersetzt. Vergl. auch die Ausgabe mit Einleitung von Jellinek (Leipzig 1846). — Ueber Isaak b. Gajjath vergl. die Abhandlung von J. Derenbourg in Geigers W. Z. f. j. Th. V. S. 396 und die Ausgaben von Bamberger (Fürth 1861—1862) II. und B. Zomber (Berlin 1864). Seinen Kommentar zu Kohelet hat J. Löwy (Leiden 1884) ediert. Uebersetzung S. 401 von Sachs. — Ueber Juda ibn Balaam s. Dukes, Beiträge (Stuttgart 1844), S. Fuchs, Studien über J. i. B. (Berlin 1893) I. Kleinere Schriften haben G. Pollak (Amsterdam 1859), J. Nutt (London 1870) und W. Wickes (Oxford 1881) ediert. — Ueber Joseph ibn Zaddik vergl. die Ausgaben des Mikrokosmus von A. Jellinek (Leipzig 1854), S. Horovitz (Breslau 1903), die eingehende Darstellung seines Systems in D. Kaufmanns Geschichte der Attributenlehre S. 255 und M. Doctor, Die Philosophie des J. i. Z. (Münster 1895). — Ueber Salomo b. Zikbal, von dem O. H.

Schorr in Hechaluz III. S. 154 ff. Makamen veröffentlicht hat. S. Kämpf. Nichtandalusische Poesie. — Abr. b. Chijja hat Steinschneider in einer eingehenden Studie in Mathematik bei den Juden (Leipzig 1865) und vorher schon (Berlin 1864) behandelt. Seine ethische Schrift hat E. Freimann (Leipzig 1860) mit Einleitung von Rapoport, sein Sepher ha-Jbbur H. Filipowski (1851) ediert. — Ueber Jehuda b. Barsilai s. G. Polak in Halichoth Kedem (Amsterdam 1847) S. 69 ff. Vergl. auch für diesen wie für die Folgenden die instruktive Arbeit von Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters (Straßburg 1892). — Ueber das Buch De causis s. die Ausgabe von Bardenhever (Freiburg i. B. 1882), D. Haneberg in den Sitzungsberichten der bayr. Akad. der Wissensch. 1862. Bd. I. S. 1 ff. und Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen I. S. 259 ff. — Zu Mose b. Esra vergl. die Monographie von Dukes (Altona 1839), ferner Luzzatto in Kerem Chemed IV. S. 65 ff. und Dukes in Zion II. S. 117 ff., Tarschisch ed. D. Günzburg (Pest 1886). Diwan von J. Egers (Berlin 1886). Uebersetzungen S. 415 ff. von Geiger, S. 418 von Sachs. — Die ältere Literatur über Jehuda ha-Levi bei den Bibliographen. Neuere Schriften zur Poesie von A. Geiger, Divan des Castiliers J. H. (Breslau 1851), Benedetti, Canzionero sacro di Giudo Levita (Pisa 1871), D. Kaufmann, Jehuda ha-Levi (Breslau 1877), die Ausgabe von S. D. Luzzatto (Prag 1840, Lyk 1864), zur Philosophie die Ausgaben von D. Cassel (Leipzig 1869) nach dem hebräischen, und von H. Hirschfeld (Breslau 1885) II. nach dem arabischen Text, beide mit deutscher und letzterer auch mit englischer Uebersetzung. Ueber die Ethik Frankl-Grün (Wien 1885), D. Neumark (Cincinnati 1908). Die besten Uebertragungen von S. Heller, Die echten hebräischen Melodien (Breslau 1893), ferner bei Kämpf, Sulzbach, l. c. Eine Auswahl aus dem Divan in verschiedenen Uebersetzungen (Leipzig 1908). Eine kritische Ausgabe s. Divan von H. Brody (Berlin 1894 ff.). Die Uebersetzungen S. 422—428 von Geiger, 429 von Sachs, 430 von S. Kristeller. — Ueber Abr. ibn Esra s. M. Friedländer, Miscellany of Hebrew Literature (London 1873 1877) Bd. III. IV. Ferner die Ausgaben grammatischer Werke von G. H. Lippmann (Fürth 1827, 1839, Frankfurt a. M. 1843), die Abhandlungen von W. Bacher, Abr. i. E. als Grammatiker (Straßburg 1881) und A. i. E. Einleitung z. s. Pentateuchkommentar in den Abhandlungen der k. Akad. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl., Jahrg. 1876, M. Friedländer, Essays on the Writhings of A. i. E. (London 1877). Ueber seine Poesie Rosin, Reime und Gedichte des A. i. E. (Breslau 1885—1894) IV., ferner E. Albrecht, Studien zu den Dichtungen von A. i. E. in Zt. d. d. M. G. (LVII, S. 421 ff.), über seine mathematischen Schriften Steinschneider A. i. E., Zur Gesch. d. mathem. Wissensch. (Leipzig 1880). Endlich M. Silberberg (Frakfurt a. M. 1895) und D. Kahana (Warschau 1894) II. Uebersetzung S. 438 von Letteris, S. 439 von Geiger. — Die Religionsphilosophie des Abr. ibn David haben J. Guggenheimer (Augsburg 1850) und ausführlich J. Guttmann (Göttingen 1879) behandelt, eine deutsche Uebersetzung s. Werkes gab S. Weil (Frankfurt a. M. 1852). — Das Itinerarium des Benjamin von Tudela hat A. Asher übersetzt und mit vielen Beiträgen von Zunz, Lebrecht u. a. herausgegeben (London 1840—1841) II., eine deutsche Uebersetzung von A. Martinet (Bamberg 1838), von L. Grünhut (Frankfurt a. M. 1906), eine englische von M. Adler (London 1907). S. auch Carmoly, Études sur B. d. T. in s. Revue Or. III. 53 ff. — Die reiche Literatur über Maimuni s. bei Steinschneider und den anderen Bibliographen. Das große Maimuniwerk der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (Leipzig 1908 Bd. I) steht in erster Reihe. Besonders zu erwähnen ist die Ausgabe des Moré von S. Munk (1856—1866) III. Dann folgen die deutschen Uebersetzungen von R. J. Fürstenthal, S. Scheyer und M. J. Stern (Krotoschin 1839, Frankfurt a. M. 1838, Wien 1864), die

englische von M. Friedländer (London 1881) I., die kritischen Studien von A. Geiger (Breslau 1850), A. Benish (London 1846) und J. H. Weiß (Wien 1880) über sein schriftstellerisches Wirken, von S. Scheyer über sein psychologisches System (Frankfurt a. M. 1844), von A. Jaraczewski (Halle 1865) und D. Rosin über s. Ethik (Breslau 1876), von M. Joel und L. Großmann über s. Religionsphilosophie (Breslau 1859, Newyork 1890). Die Ethik Maimuni's haben überdies S. Falkenheim (Königsberg 1882), M. Wolff (Leipzig 1863), das Sepher ham-Mizwoth M. Peritz (Breslau 1882) II. behandelt. Noch sind die Ausgaben einzelner Traktate s. arabischen Mischnakommentars von J. Derenbourg (Berlin 1885) und J. Barth (Berlin 1881) u. v. a. zu erwähnen, dann die Studien von M. Joel über s. Verhältnis zu Albertus Magnus (Breslau 1863) und von S. Rubin über s. Einfluß auf Spinoza (Wien 1868), die Abhandlung von J. Perles über die in München aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Moré (Breslau 1875) und von N. Brüll über die Polemik für und gegen M. in dessen Jahrbüchern f. j. G. u. L. IV. S. 1 ff. Endlich die beiden Werke von J. Friedländer, Der arabische Sprachgebrauch des M. und das Lexikon hierzu (Frankfurt a. M. 1902 und 1906) sowie D. Kaufmann, Der Führer M.'s in der Weltliteratur (Breslau 1897) und W. Bacher, Die Bibelexegese M.'s (Budapest 1897). — Ueber astronomische und mathematische Studien jener Zeit s. Günther, Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter (Halle 1877) S. 291 ff. und Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften (Leipzig 1876) S. 73 ff., woher auch das Zitat S. 461 entnommen ist.

Kap. IV. Ueber Simon ha-Darschan s. Horowicz, Frankfurter Rabbinen (Frankfurt a. M. 1882) I. S. 3 ff. und A. Epstein in Ha-Goren (III. 46). — Die nordfranzösische Exegetenschule hat A. Geiger in zwei Schriften (Breslau 1847, Leipzig 1855) behandelt. Ueber Raschi s. zunächst die grundlegende Biographie von Zunz (Berlin 1823), sodann die gediegene Ausgabe s. Pentateuchkommentars von A. Berliner (Berlin 1906 [2]) und die verschiedenen Abhandlungen desselben über R. (1904, 1906 ff.). Deutsche Uebersetzungen von L. Haymann (Bonn 1838), L. Dukes (Prag 1833—1838), J. Dessauer (Pest 1863); die biographische Studie von J. H. Weiß (Wien 1882), die Biographien von M. Liber, von M. Doctor, M. Grunwald, J. Wellesz (Breslau 1906) und N. Kronberg, Raschi als Exeget (Halle 1882). Raschi's Einfluß auf Nikolaus de Lyra haben C. Siegfried bei Merx, Archiv f. wiss. Erforschung d. A. T. I. S. 428 ff. und J. Neumann, R. É. J. S. 172 (1882) nachgewiesen. Ueber s. franz. Glossen A. Darmesteter, Reliquies scientifiques (Paris 1890) I. — Ueber Joseph Kara s. die Ausgaben von M. Littmann (Breslau 1887), B. Einstein, (Magazin 1886), Jellinek (Leipzig 1855) und Schloßberg (Paris 1883), ferner die Mitteilungen im Haschachar II. S. 289. III. 688 ff. und Geiger's oben zitierte Schrift. Den Bibelkommentar von Samuel b. Meïr hat D. Rosin (Breslau 1881) herausgegeben, der schon vorher Samuel b. Meïr als Schrifterklärer (Breslau 1879) behandelt hat. Ueber Jakob b. Meïr haben J. H. Weiß (Wien 1882) und M. Dessauer in Rahmers Literaturblatt zur Isr. Wochenschrift 1873 S. 19 ff. geschrieben. — Joseph Bechor Schor ist durch A. Jellinek's Ausgabe s. Pentateuchkommentars (Leipzig 1856) I. bekannt. Vergl. N. Porges, J. B. Sch. (Leipzig 1908). — Nathan b. Jechiel's Aruch ist von M. J. Landau (Prag 1819—1829) III. und in einer vortrefflichen neuen Ausgabe von A. Kohut (Newyork 1878 ff.) IV. erschienen. Seine Biographie von Rapoport in B. H. XII. S. 81 ff. — Ueber Parchon vergl. die Monographie von M. Weiner (Ofen 1870) und die Ausgabe von S. G. Stern (Preßburg 1844). — Die Thosaphisten haben Zunz, Zur Geschichte u. Literatur (Berlin 1845) S. 29 ff. und Renan-Neubauer, Les Rabbins Français (Paris 1877) S. 433 ff. behandelt. — Ueber Nathan und Joseph Official vergl. die Studie von Zadok Kahn, Étude sur le livre de Josef le Zélateur (Paris 1881). Ueber das Machsor Vitry s. Zunz, Die

Ritus (Berlin 1859) S. 20 ff. und die Ausgabe von S. Horovitz (Berlin 1897 ff.) III. — Für die ganze Zeit ist sehr wichtig die Schrift von H. Groß, Gallia Judaica (Paris 1897). — Das Eschkol von Abr. b. Isaak hat B. H. Auerbach (Halberstadt 1867) herausgegeben. Ueber Abraham b. Isaak s. Groß bei Frankel-Grätz XVII. — Die Biographie Serachja's schrieb J. Reifmann (Prag 1853), über Abraham b. David hat H. Groß eine wertvolle Studie bei Frankel-Grätz Bd. XXII. S. 337 ff. veröffentlicht. Abraham b. Nathan hat D. Cassel in der Jubelschrift zum 90. Geburtstag von L. Zunz S. 122 ff. besprochen. — Zu Joseph Kimchi vergl. Geiger, Nachgelassene Schriften V. S. 1 ff. und Dukes im Ozar Nechmad II. S. 75 ff., sowie die Ausgabe s. Kommentars zu Hiob von J. Schwarz (Berlin 1868) II. und die Studie von W. Bacher, J. K. et Aboulwalid (Paris 1883). Ueber David Kimchi s. die Monographie von J. Tauber (Breslau 1867) und die Ausgaben seines Psalmkommentars von Schiller-Szinessy (Cambridge 1885) sowie des zweiten Teils seines Michlol von Biesenthal und Lebrecht (Berlin 1847). — Das Testament von Jehuda ibn Tibbon hat Steinschneider (Berlin 1852) veröffentlicht. Ueber Samuel ibn Tibbon s. Renan-Neubauer l. c. S. 573 ff. und über Mose ibn Tibbon ebd. S. 593 ff. Ihre Tätigkeit als Uebersetzer hat Steinschneider in s. Hebräischen Uebersetzungen S. v. eingehend besprochen. — Ueber Jehuda Hadassi vergl. Pinsker l. c. S. 363 und P. F. Frankl im Haschachar Bd. VIII, über Jeschua Abulfarag s. gleichfalls Pinsker S. 210 ff. und Munk, Notice sur Aboul-walid S. 4 ff. Ueber das Lexikon von David al-Fasi s. Pinsker, S. 205 ff. und Fürst, Zur Geschichte der hebr. Lexikographie vor seinem Hebr. und chald. Wörterbuch (Leipzig 1872) S. XX.

Fünfte Periode.

Kap. I. Der Kampf um die Philosophie Maimuni's ist von Geiger in der W. Z. t. j. L. Bd. V. 87 ff., von J. Perles in seiner Biographie von Salomo b. Adret (Breslau 1863), von N. Brüll in dem oben zitierten Essay und von Renan-Neubauer l. c. S. 647 ff. geschildert worden. Die Korrespondenz über den Streit hat J. Bril (Paris 1871) zusammengestellt. — Joseph b. Jehuda ibn Aknin. S. darüber Munk, Notice sur Joseph b. Jehouda (Paris 1842), Steinschneider in der Enzyklopädie von Ersch und Gruber s. v. und Hamaskir XIII. 38 ff., Neubauer bei Frankel-Grätz Bd. XXIX. S. 348, sowie die Uebersetzung der drei im Text erwähnten Abhandlungen von M. Löwy (Berlin 1879). Ich habe mich der Ansicht Steinschneiders zugewendet, da mir dessen Argumente überzeugend schienen. — Ueber Meïr Abulafia vergl. Geiger's J. Z. f. W. u. L. Bd. IX. 282 ff. Ueber Alfachar s. Ozar Nechmad II. S. 172 ff. Ueber Jona Gerondi's ethische Schriften vergl. Brüll in Jahrb. f. j. G. u. L. Bd. V. S. 128 ff. Die Uebersetzungen S. 621—622 sind von Geiger. — Simson b. Abraham hat H. Groß in einer Studie Revue d. É. J. VI. 167. VII. 40 ff. behandelt. — Ueber Nachmani vergl. Perles, Ueber den Geist des Kommentars des R. M. b. N. zum Pentateuch bei Frankel-Grätz VII. S. 81 ff. IX. 175 ff.; seine Disputation von Steinschneider (Berlin 1860), seine Predigt von Jellinek (Wien 1872), die Uebersetzung II. S. 18 ff. von Sachs. Die Disputation zu Paris haben A. Kisch (Leipzig 1874), A. Levin (Breslau 1869) und J. Löb in der Revue d. É. J. I. 247. II. 248. III. 39 ff. ausführlich geschildert. — Ueber Perez von Corbeil s. Renan-Neubauer l. c. S. 449 ff. — Zu Albertus Magnus vergl. die oben zitierte Schrift von M. Joel über dessen Verhältnis zu Maimuni, sowie Bach, Des A. M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Römer und Juden (Wien 1841) und M. Joel, Etwas über den Einfluß der jüd. Phil. auf die christl. Scholastik in den Beiträgen z. G. d. Ph. Bd. I. S. 69 ff. besonders die Studien von J. Guttmann über die Scholastik und die jüd. Religionsphilosophen (Berlin 1902 ff.). — Zu Salomo b. Adret vergl. die oben zitierte Schrift

von Perles. — Das Sepher ha-Chinnuch hat D. Rosin in seiner Schrift, Ein Kompendium der jüd. Gesetzeskunde (Breslau 1871) eingehend behandelt. — Zu Jakob b. Abba Mari s. Perles l. c. S. 13 ff., Renan-Neubauer l. c. S. 580 ff.; sein Malmad (Lyk 1868). Ueber Levi b. Abraham gleichfalls Renan-Neubauer S. 628. Zu Schemtob Palquera vgl. Delitzsch im Orient I. S. 129 ff., sein Zori ha-Jagon, deutsch von Ottensosser (Fürth 1854), s. Dialog ed. A. Jellinek (Wien 1875) s. Mebakkesch von M. David (Berlin 1902); eine Biographie von S. J. Finn in Pirché Zafon (Wilna 1844). Ueber Albalag s. Schorr im Hechaluz IV. 83 ff., VI. 85 ff. Zu Jakob b. Machir vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 599 ff. und Steinschneiders Ausgabe s. Almanach (Rom 1871). — Meïri betreffend vergl. die neueren Ausgaben s. Kommentare (Berlin 1859, Wien 1854) und Renan-Neubauer l. c. S. 528 ff. Abba Mari hat Renan-Neubauer l. c. S. 647, und Simon b. Joseph D. Kaufmann in der Jubelschrift z. 90. Geburtstag von L. Zunz S. 143 ff. besprochen. Ueber Sulami und s. Korrespondenz mit Adret s. Geiger, Nachgelassene Schriften II. 362 ff. — Ascher b. Jechiël vergl. Zunz, Zur Geschichte 147 ff. 420 ff. Ueber die verschiedenen Codices hat P. Buchholz in einem historischen Ueberblick bei Frankel-Grätz XIII. gehandelt. — Hillel b. Samuel und seine philosophischen Schriften hat Steinschneider in der Einleitung zur Ausgabe s. Thagmulé ha-Nephesch (Lyk 1874) besprochen; auch Kirchheim im Ozar Nechmad II. 117 ff. Serachja b. Isaak's Kommentare zu Hiob v. Schwarz (Berlin 1868) S. 169 ff.; zu den Sprüchen im Haschachar II. 65 ff. — Jesaja Trani und s. Kommentare hat A. Berliner in Peletath Sopherim (Breslau 1872) behandelt, über Zidkija b. Abraham und das Thanja s. Schorr im Hechaluz I. 120 ff. und in Zion I. 93 ff. Ueber die ganze Zeit haben auch Güdemann in s. Geschichte der Kultur u. s. w. (Wien 1884), Zunz, Ges. Schriften III. 179 ff., Steinschneider, Letteratura italiana dei Giudei (Rom 1884) und Luzzatto, Il Giudaismo illustrato (Padua 1848) I. gehandelt.

Kap. II. Die Kabbala. Das Werk von Frank-Jellinek ist bereits zitiert worden. Außerdem die grundlegenden Studien von M. H. Landauer im Orient VI. 212 ff. und von A. Jellinek, Beiträge z. Gesch. d. K. (Leipzig 1857), Auswahl kabbalistischer Mystik (Leipzig 1855), dann die Schriften von Isaak Mises (Krakau 1862), A. Gottlober (Zitomir 1869), C. Ginsburg (London 1865), E. Levy (Paris 1865), Ph. Bloch (Trier 1902, Berlin 1906), M. Ehrenpreis (Frankfurt a. M. 1895), A. Epstein in Ha-Choker II. 1 ff., J. Myer (Philadelphia 1888), R. Tedeschi (Triest 1900), S. Rubin (Wien 1888, 1893, 1895), E. Bischoff (Leipzig 1903). Zu Jehuda Chasid vergl. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden (Wien 1880) I. Sein Testament bei M. Brück, Rabbinische Zeremonialgebräuche (Breslau 1837). Auszüge aus dem Buch der Frommen bei Zunz, Ges. Schriften I. 165 ff. — Eleasar b. Jehuda aus Worms betreffend s. Jellinek, Auswahl S. 28 ff. und in Kochbe Jizchak XXVII. 7 ff., Renan-Neubauer l. c. 469 ff. — Ueber Mose Chisdai s. Kirchheim im Ozar Nechmad III. 54 ff. — Die Reisebeschreibung Petachja's haben Carmoly französisch (Paris 1831), Ottensosser und Grünhut deutsch (Fürth 1844, Frankfurt a. M. 1907) übertragen. S. auch Zunz Ges. Schriften I. 165 ff. — Isaak Or Saruah ist von H. Groß bei Frankel-Grätz XV. 248 ff. und von J. Wellesz (Breslau 1906) geschildert worden. S. auch die Ausgabe s. Werkes (Zitomir 1867). — Ueber Meïr b. Baruch s. Renan-Neubauer l. c. S. 452 ff. und S. Back (Frankfurt a. M. 1895) I.; die Uebersetzung ist von Geiger. — Ueber Joseph Chiquitilla s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. und S. Poznanski (Leipzig 1895) grundlegend. — Ueber Isaak b. Latif s. S. Sachs im Kerem Chemed VIII. 88 ff. und IX. 154 ff., dann die Ausgabe von Stern (Wien 1862). — Zu Abraham Abulafia sind die Schriften über Kabbala von Jellinek, Auswahl S. 16 ff., Philosophie und Kabbala I., Bet-Hamidrasch III. S. 11 ff. zu ver-

gleichen. Derselbe hat auch über Mose de Leon und sein Verhältnis zum Sohar (Leipzig 1851) eingehend geschrieben. Vergl. außerdem H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar (Leipzig 1849), Tholuk, Wichtige Stellen aus dem Sohar (Berlin 1824) und Rapoport, Nachlath Jehuda (Lemberg 1863), Luzzatto, Wikkuach (Görz 1852). Eine Uebertragung von J. de Pawly (Paris 1906 ff.).

Kap. III. Die Epigonen. Charisi hat S. J. Kämpf besprochen und teilweise übersetzt (Berlin 1845, Prag 1858). Siehe ferner Dukes, Ehrensäulen und Denksäulen (Wien 1857); Neuausgaben seiner Makamen von P. de Lagarde (Göttingen 1883), von A. Kaminka (Warschau 1899), seiner Machberoth Ithiel von Th. Chenery (London 1872), seiner Uebersetzung des Moré von Schloßberg (London 1851, 1877, Wien 1879) III., seiner arabischen Makamen-Einleitung von Steinschneider in Bulletino ital. di stud. orient., N. S. 20, 21 ff. Ueber die Musaré ha-Philosophim s. Loewenthal (Frankfurt a. M. 1896). Seine Reisen haben M. Schwab (Genf (1881) und K. Albrecht (Leipzig 1890) beschrieben. Die Uebersetzungen sind von Sulzbach, Geigèr, Sachs, S. Kristeller. — Ueber Joseph ibn Sabara s. Sulzbach, Dichterklänge, dann Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. und S. Sachs in Jeu Lebanon (Paris 1866). Uebersetzung von Sulzbach. Jehuda b. Sabbatai s. Kobak, Jeschurun (Bamberg 1872 ff.) V. S. 33 ff. Die Uebersetzung ist von L. Stein. S. auch Geiger, Nachgel. Schr. III. 238 ff. — Zu Abr. b. Chisdai. Der Vergleich mit Barlaam und Josaphat von M. Steinschneider in Manna (Berlin 1847), woher auch die Uebersetzungen, ferner im Jahrbuch für Israeliten (Wien 1845) IV. 219 ff. V. 334 ff.; eine vollständige Uebersetzung von W. A. Meisel (Stettin 1847); eine Studie von N. Weißlowitz (München (1891); eine Ausgabe s. Ethik von J. Goldenthal (Leipzig 1839) und eine Uebersetzung derselben von J. Musen (Lemberg 1873); über seinen Briefwechsel im Kampf für Maimuni s. Kobak, Jeschurun III. S. 17 ff. — Süßkind von Trimberg s. v. d. Hagen, Minnesänger (Leipzig 1838) II. 285 ff., IV. 536 ff., A. Levin im Literaturblatt zur Israel. Wochenschr. XIII. S. 9 ff., 21 ff., W. Goldbaum, Entlegene Kulturen (Berlin 1877) S. 275 ff., G. Roethe, Allg. deutsche Biographie s. v.; die Uebersetzung von Livius Fürst in den Illustrierten Monatsheften für die gesamten Interessen des Judentums (Wien 1877) I. 14 ff. — Ueber Isaak von Corbeil s. Carmoly, La France Israélite (Frankfurt a. M. 1858) S. 39 ff. — Ueber Berachja s. Steinschneider in Hamaskir XIII. 80 ff., Carmoly, La France Israélite S. 21 ff., H. Gollancz, Ethische Schriften (London 1902), J. Landsberger in Achawa (Frankfurt a. M. 1866) II. S. 116 ff., Bloch bei Frankel-Grätz XIX. 402 ff., Renan-Neubauer l. c. S. 490 ff., Steinschneider, Verzeichnis der hebräischen Handschriften der K. Bibliothek in Berlin S. 22 ff. und in den Jahrbüchern für romanische und englische Literatur N. F. I. 355 ff., im Israel. Letterbode (Amsterdam 1882) VII. S. 25 ff. Die Abhandlung in Lemkes Jahrbüchern ist auch für die andere Literatur sehr wichtig. Vergl. über Ysopet außerdem Renan-Neubauer S. 499, über Kalila we-Dimna die Einleitung von Th. Benfey zu seiner Ausgabe des Pantschatantra (Leipzig 1859) II., sowie die verschiedenen Abhandlungen von Steinschneider u. a. in der Zeitschr. d. d. M. G. V. XVIII. XXIV. XXV. XXVII. ff., ferner Neubauer in Orient und Okzident I. S. 481 ff. und endlich die schöne Ausgabe von J. Derenbourg (Paris 1883). Ueber Jakob b. Eleasar speziell Steinschneider l. c. XXVII. S. 553 ff. und Geiger, Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. XI. S. 986. Isaak Sahola s. Steinschneider, Manna S. 58 ff. und Serapeum 1851, 1854 S. 90 ff. — Ueber Kasmune s. Bacher bei Frankel-Grätz XII. S. 186 ff. — Joseph Ezobi vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 702 ff. und Carmoly l. c. S. 79 ff. Das Sepher ha-Jaschar s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 154 ff. Ueber Isaak b. Crispin s. Dukes, Zur rabbinischen Spruchkunde (Wien 1858) S. 68 ff., ferner Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert (Nakel 1868)

S. 125 ff. und Lebanon II. III. ff. — Ueber das Ymage vergl. Neubauer, Romania V. 76 und Renan-Neubauer l. c. S. 501 ff. Ueber Mischlé Sindabar s. Steinschneider im Hamaskir XIV. 12 ff., Sengelmann, Das Buch von den sieben weisen Meistern (Halle 1842), P. Cassel (Berlin 1888) und Comparetti, Ricerche interno al libro di Sindibad (Mailand 1869). — Abraham Bedarschi ist bei Renan-Neubauer l. c. S. 707 ausführlich behandelt; seine Synonymik hat G. Pollak (Amsterdam 1864) herausgegeben. Ueber ihn Th. Kroner (Breslau 1868). — Jedaja Penini's Lehrgedicht ist wiederholt übersetzt, zuletzt von M. E. Stern mit guter Biographie von J. Weisse (Wien 1847). Die Uebersetzung ist von B. Kewall. S. auch A. Neubauer in der Jubelschrift u.s.w. S. 138. — Ueber das Schach bei den Juden s. die vorzügliche Monographie von M. Steinschneider (Berlin 1873). Die Elegie von Troyes s. bei Renan-Neubauer l. c. S. 475 und A. Darmesteter in der Revue d. É. J. II. 198 ff. — Ueber Kalonymos vergl. Zunz, Gesammelte Schriften III. 150 ff., Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v., Kayserling in der Einleitung zur Uebersetzung des Prüfstein von W. A. Meisel (Pest 1878), Landsbergers Ausgabe des Iggereth Ba'alé Chajjim (Darmstadt 1882), Perles Ausgabe s. Sendschreiben an Caspi (München 1879), Groß, Geschichte der Juden in Arles S. 470 ff. und Steinschneider, Das Königsbuch des K. bei Geiger, Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. VII. 115 ff. Die Uebersetzung ist von Meisel. — Ueber Immanuel hat Steinschneider eine Biographie im Orient III. 1 ff. geliefert; seine Beziehungen zu Dante hat Th. Paur im Jahrbuch d. d. Dante-Gesellschaft III. 423 ff. behandelt. Vergl. auch Ozar Nechmad III. 175 ff. und Geiger, Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. V. 286 ff. IX. 198. Seine Kommentare zur Bibel hat P. Perreau in Parma teilweise herausgegeben. S. auch L. Fürst, Manoello in den Illustr. Monatsheften I. 105 ff., L. Modona, Rimi Volgari di J. Manoello Romano (Parma 1858), F. X. Kraus, Dante (Berlin 1897), D. Kaufmann in Allg. Zeitung des Judentums 1899, S. 330 ff. Eine Ausgabe von J. Willheimer (Lemberg 1870). — Ueber Juda Romana s. Steinschneider im Buonarotti (Rom 1871) V. 1 ff. Die Uebersetzung S. 117 ist von Sachs. — Ueber Santob de Carrion hat M. Kayserling, Sephardim (Leipzig 1869) weiteres beigebracht; von ihm sind auch die Uebersetzungen S. 118, während die S. 120 von Geiger herrühren. Eine Monographie über S. von L. Stein (Berlin 1900). — Ueber die ganze Literatur Kayserling Biblioteca Espanola Portugueza Judaica (Straßburg 1890). — Ueber das persisch-jüdische Epos vergl. Neubauer in Univers Israélite (Paris 1878) Bd. XXXVII. 3 ff. Die persisch-jüdische Literatur behandelt W. Bacher in Jew. Enc. VII. 313 ff. und in den Schriften über Schahin und Imrani (Budapest 1907 ff.). — Die Poeten und Polemiker in Nordspanien hat Steinschneider im Hamaskir XIV—XVII. zusammenfassend behandelt. S. auch dessen Verzeichnis der hebräischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin, für da Fiera besonders, den H. Brody (Berlin 1893) behandelt hat. — Das Werk von Mose Rieti hat Goldenthal (Wien 1851) ediert. S. auch Hamaskir I. 81 ff. — Levi b. Gerson als Religionsphilosoph hat M. Joel in einer Monographie (Breslau 1862) dargestellt; vergl. auch Alégre, L. b. G. (Bagnols 1880) und J. Weil (Paris 1868). — Zu Joseph ibn Caspi s. Steinschneider b. Ersch und Gruber s. v. u. a. a. O. Ausgaben s. Werke von J. Last (Preßburg und Oxford 1903—1907). — Ueber die Bearbeitungen griechischer und arabischer Philosophen und Aerzte durch Juden s. Jourdain, Recherches critiques (Paris 1831), deutsch von A. Stahr (Halle 1843), P. Wenrich (Berlin 1874), Renan, Avérroës (Paris 1852), Steinschneider, Alfarabi (Petersburg 1869), Gosche, Ghazzali (Berlin 1858), Flügel, Alkindi (Leipzig 1857), Kaufmann, Die Spuren des Al-Batal-jusi in der jüdischen Religionsphilosophie (Leipzig 1880), Leclerc, Histoire de la médecine arabe (Paris 1876), Wüstenfeld, Die Uebersetzung arabischer Werke (Göttingen 1877). Das Hauptwerk bleibt natürlich das bereits wiederholt zitierte von Steinschneider. — Ueber Jehuda b. Sal. Kohen s. Steinschneider in der Zeit-

schrift d. d. M. G. XIV. S. 325 ff. — Ueber die Salernitanische Schule s. Steinschneider's Donnolo (Berlin 1868). — Schemarja aus Negroponte s. Geiger, Ozar Nechmad II. 90 ff., Hechaluz II. 25 ff., Steinschneider in Mosé (Corfu 1879) II. 457 ff. und Neubauer in der Revue d. É. J. W. 86 ff. Zu den Astronomen vergl. Steinschneider, Notices sur les lettres astronomiques attribuées a Pierre III. (Rom 1880). — Jehuda b. Astruc (Bonsenior) von G. Llabres y Quintana (Palma de Mallorca 1889). — Isaak Israeli's Werk hat D. Cassel (Berlin 1849) ediert. Vergl. Carmoly, Itinéraires (Brüssel 1841) S. 224 ff. — Ueber Immanuel b. Jakob vergl. Steinschneider im Hamaskir XV. 26 ff. — Gerson b. Salomo s. Cassel bei Ersch und Gruber s. v. und H. Groß, Geschichte der Juden in Arles. Zu Esthor Hafarchi vergl. Zunz, Gesammelte Schriften I. 170. II. 268 ff. und die Ausgaben von H. Edelmann (Berlin 1852) und M. Luncz (Jerusalem 1897 ff.) II. — Zu Thanchum die Monographie von J. Goldziher (Leipzig 1870), die Ausgaben s. Kommentare von Haarbrücker (Halle 1847, Berlin 1862), Munk (Paris 1843), Cureton (London 1843) und W. Bacher (Budapest 1905). — Ueber Mose b. Isaak ha-Nakdan de Londres vergl. Renan-Neubauer l. c. S. 484 ff. und die Ausgabe von G. Collins (London 1881). — Ueber Joseph b. Elieser finden sich Mitteilungen in Kochbé Jizchak (Wien 1862) XXVII. S. 83, und in Geiger's Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. I. 219 ff. Ueber Gatigno s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — David ibn Billa hat Kayserling in seiner Geschichte der Juden in Portugal (Leipzig 1867) S. 68 behandelt. Nissim b. Mose s. Hachaluz VII. 89 ff. Ahron Alrabi s. Schorr in Zion I. 166 ff. — Schemtob ibn Gaon und seine Schriften hat Carmoly, Itinéraires S. 312 ff. besprochen, desgl. Isaak Chelo ebd. S. 235 ff. — Joseph ibn Wakkar s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. Die Schriften Kana und Peli'a hat Grätz in seiner Geschichte VII. Note 8 kritisch untersucht. — Mose Botarel vergl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 407 und Orient X. S. 125 ff. — Nissim b. Reuben hat zuerst A. Fuld in der neuen Ausgabe des Schem ha-Gedolim (Wilna 1852) S. 172 a. die Autorschaft der Zwölf Predigten zuerkannt. — Ahron ha-Kohen und sein Ritualwerk hat H. Groß in einem Essay bei Frankel-Grätz XVIII. 432 ff. besprochen; eine Ausgabe desselben von M. Schlesinger (Berlin 1899 ff.), Jomtob b. Abraham N. Brüll in den Jahrbüchern für jüdische Geschichte und Literatur Bd. II. S. 146 ff. und die Ausgabe seiner Novellen von S. J. Halberstamm (Wien 1868). — Isaak Aboab vergl. Zunz, Die Ritus S. 204 ff. und die Uebersetzung s. Menorath ha-Maor (Krotoschin 1844—1846) III. — Isaak de Lates Scha'are Zijjon hat S. Buber (Jaroslaw 1885) neu ediert. S. Zunz, Zur Geschichte S. 478. — Mordechai b. Hillel ist in einer fleißigen Monographie von S. Kohn (Breslau 1878) besprochen worden. — Die Neugestaltung des Rabbinerwesens hat M. Güdemann bei Frankel-Grätz Bd. VIII. 68 ff. sachlich dargestellt. — Alex b. Süßlein s. Horowitz, Frankfurter Rabbinen I. S. 9 ff. — Ueber Samuel Schlettstedt vergl. Carmoly, La France Israélite S. 138 ff. — Israel Isserlein vergl. Berliner bei Frankel-Grätz XVIII. S. 169 ff. — Ueber Religionsdisputationen ist das Werk von Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur (Leipzig 1877) bis jetzt die Hauptquelle. — Meïr b. Simon hat H. Groß bei Frankel-Grätz XXX. S. 7 ff. und Renan-Neubauer l. c. S. 558 ff. behandelt; Mordechai b. Jehosepha ebd. S. 562 ff. — Meïr Alguadez s. Kayserling, Jahrbuch für Geschichte der Juden (Leipzig 1864) IV. 280. — Prophiat Duran s. die Ausgabe seiner Grammatik mit biographischer Einleitung von J. Friedländer und J. Kohn (Wien 1865), vergl. auch Grätz, Geschichte VIII. Note 1, M. Sänger bei Frankel-Grätz III. 320 ff. V. 197 ff. und die Monographie von S. Gronemann (Breslau 1869); sein Sendschreiben deutsch von Geiger, Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theologie IV. 452 ff., Simon b. Zemach Duran s. Steinschneider im Magazin f. d. W. d. J. VII. 1 ff. und die Monographie von H. Jaulus bei Frankel-Grätz XXIII. 241 ff. XXIV. 100 ff. —

Salomo Duran s. S. Sachs, Kerem Chemed IX. 114 ff. und Goldberg, Chophes Matmonim (Berlin 1849). — Ueber Chajjim b. Musa s. Kaufmann in Beth-Talmud II. 4. Die Disputation von Tortosa bei Grätz l. c. VIII. N. 3, Kobak, Jeschurun VI. S. 45 ff. — Lipmann aus Mühlhausen s. Kerem Chemed VII. 56 ff. VIII. 207 ff. und Geiger, Proben jüd. Verteidigung bei Liebermann, Jüdischer Volkskalender (Breslau 1854). — Der Karäer Ahron b. Elia s. die Ausgabe von Delitzsch und Steinschneider (Leipzig 1841) und von Kosegarten (Jena 1824). — Zu Mose Darai vergl. Steinschneider, Z. d. d. M. G. XV. 813 ff. XVI. 290 und bei Geiger, J. Z. f. W. u. L. IX. 172 ff., sowie Schorr, Hechaluz VI. 58 ff. — Crescas als Philosoph ist sehr eingehend von M. Joel (Breslau 1866), Ph. Bloch (Trier 1894), J. Müller (Groningen 1898) und M. Eisler in seinen Vorlesungen Bd. III. behandelt. Eine Uebersetzung des fünften Abschnittes seines Werkes von Ph. Bloch (München 1879); vergl. Hamaskir IV. 2 ff. — Joseph Albo s. gleichfalls bei Eisler l. c., ferner die Studie von S. Back (Breslau 1869) und die Ausgabe des Ikkarim von W. und L. Schlesinger (Frankfurt a. M. 1844) mit Biographie. Auch Schechter in J. Ch. R. I. 120 ff. — Joseph ibn Schemtob s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — Abraham Bibago s. Steinschneider bei Frankel-Grätz XXXII. S. 79 ff. — Isaak Arama's Akedath Jizchak hat Ch. J. Pollak mit Biographie (Preßburg 1849) II. herausgegeben. Vergl. auch Goldenthal in den Abhandlungen der k. Akad. d. Wiss. zu Wien, ph.-hist. Cl. 1850 I. — Ueber Saadja ibn Daanan s. Edelmann in Chemada Genuza S. 17 ff. und Dukes im Orient IX. 228 ff. — Eine Biographie von Joseph Kolon im Orient IX. 365 ff., von Juda Minz ebd. V. 520 ff. — Das Sendschreiben von al-Ami hat Jellinek (Leipzig 1872²) herausgegeben; auszugsweise übersetzt von Zunz in Gesammelte Schriften II. 177 ff. — Eine Biographie Abarbanel's hat Carmoly im Ozar Nachmad II. 47 ff. gegeben. S. auch Kayserling, Geschichte der Juden in Portugal S. 82 ff. und die Studien von M. Schwab (Paris 1865), von J. Schwerin im Magazin (Berlin 1891). — Zu Thomas v. Aquino vergl. die Schriften von A. Jellinek (Leipzig 1853), K. Werner (Regensburg 1858) III. und namentlich J. Guttmann (Göttingen 1891).

Kap. V. Renaissance und Humanismus. Vergl. das Werk von L. Geiger (Berlin 1883). — Ueber Gerson Soncino vergl. Steinschneider im Serapeum (Leipzig 1854) S. 90 ff. und Sacchi, Tipografi ebrei di Soncino (Cremona 1877), sowie den Artikel Jüdische Typographie bei Ersch und Gruber s. v. — Juda Messer Leon. S. Rhetorik edierte Jellinek (Wien 1863), s. auch Jeschurun VIII. 66 ff. David b. Jehuda s. Steinschneider im Hamaskir XII. 33 und XIX. 83, ferner Isr. Letterbode X. 106 von Neubauer. — Elia del Medigo s. d. Ausgabe von J. S. Reggio (Wien 1833), die Studie von B. Rippner bei Frankel-Grätz XXX. S. 481 ff., die gelehrte Arbeit von Dukas, Recherches sur l'histoire littéraire du XV. siècle (Paris 1876) und Steinschneider, Hamaskir XXI. S. 60 ff. — Joseph Jaabez von Jellinek im Orient VII. S. 262 ff., Kayserling, Geschichte der Juden in Portugal S. 96 ff. — Die Familie der Jachjiden behandelt Carmoly (Frankfurt a. M. 1850). — Obadja Bertinoro s. Reisebriefe, deutsch von Neubauer im Jahrbuch für die Geschichte der Juden III. 195 ff. — Abraham de Balmes s. Steinschneider in der Revue d. É. J. Bd. V. S. 112 ff. — Jochanan Alemanno s. Reggio im Kerem Chemed I. 3 ff., II. 63 ff. und Steinschneider, Hamaskir XXI. S. 109 ff. — Ueber Reuchlin s. die Biographie von L. Geiger (Leipzig 1871) und dessen Werk, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland (Breslau 1870), vergl. auch Geiger, Jüd. Zeitschr. f. W. u. L. VIII. 241 ff. Für die ganze Zeit ist auch wichtig Perles, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien (München 1884). — Levita's Biographie von S. Buber (Leipzig 1856) und Wunderbar im Orient IX. S. 4 ff. Ferner W. Bacher, E. L's wissenschaftliche Leistungen (L. d. M. G. XLIII. 206 ff. 1879 und Monatsschrift XXXVI.), 398 ff., J. Levi

E. L's Grammatiker (Breslau 1888), sowie besonders Perles l. c. und Frensdorf bei Frankel-Grätz XII. S. 96 ff. Sein Masoreth ha-Masoreth mit englischer Uebersetzung und Biographie von Ch. D. Ginsburg (London 1867). — Jehuda Abravanel s. Delitzsch im Orient I. 88 ff., B. Timmels, Leo Hebraeus (Breslau 1886). — Jakob Mantino s. die bei Maimuni zitierte Schrift von Perles und Kaufmann in R. d. É. J. 1893 30 ff. — Ueber die Teilnahme der Juden an den Entdeckungen hat Kayserling (Berlin 1894) gehandelt. — Abr. Sakkuto, Ausgabe seines Geschichtswerkes von Filipowski (London 1857). Sal. ibn Verga, Ausgaben mit Uebersetzungen von M. Wiener (Hannover 1856) und J. Sée (Paris 1881). — Joseph ha-Kohen, deutsche Uebersetzung von Wiener (Hannover 1858), Ausgabe von Letteris und Luzzatto (Wien 1852), französisch von J. Sée (Paris 1881); die Chronik der Könige von Frankreich, Ausgabe mit Uebersetzung von Biallo-blotzky (London 1835—1836). Vergl. J. Loeb (Paris 1888). Ueber die Usque vergl. Grätz, Geschichte IX. Note 6 und J. Steinschneider (Berlin 1893). — Asarja de Rossi, Biographie von Zunz, Kerem Chemed V. 131 ff., Rapaport ebd. VII. 119 ff., Ausgabe von D. Cassel (Wilna 1866). — Gedalja ibn Jachja s. Carmoly, Die Jachjiden S. 33 ff. — Abraham Farrissol s. Zunz, Gesammelte Schriften I. 178. — Ueber Elia von Pesaro s. Jost im Jahrbuch für die Geschichte der Juden II. 3 ff. — Salomo Norzi s. Jellinek's Ausgabe (Wien 1876). Jehuda Muscato s. Haschachar VI. 176 ff., A. Apfelbaum (Drohobycz 1900). — Abraham Portaleone s. Hamaskir I. 18 ff. Ueber die jüdischen Aerzte im allgemeinen hat Carmoly, Histoire des Médecins Juifs (Brüssel 1844) gehandelt; auch M. Kayserling hat bei Frankel-Grätz VIII. 161 ff. IX. 92 ff. und D. Holub im Haschachar IX., sowie L. Fürst im Jahrbuch für Geschichte der Juden II. 325 ff. interessantes Material gesammelt. S. auch J. Münz, Ueber die jüdischen Aerzte im Mittelalter (Berlin 1887), S. Landau, Geschichte der jüdischen Aerzte (Berlin 1895) und zahlreiche Monographien von A. Friedenwald, M. Horowitz, J. Pagel, D. Kaufmann und M. Kayserling. Speziell über David de Pomis handelt J. Dukas, L'Apologie du Médecin juif in der Revue d. É. J. I. 145 und Fürst l. c. 358 ff. — Die Poesie der Marannen hat M. Kayserling in seinem Buche Sephardim (Leipzig 1859) fleißig gesammelt, das für die ganze Epoche wichtig ist. Derselbe Autor hat auch die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst (Leipzig 1879) ausführlich besprochen. Ueber Miguel de Barrios s. M. Roest (Amsterdam 1861). David Reubeni, s. Neubauer, Med. Jew. Chron. II. 133 ff., E. Biberfeld (Berlin 1892). — Ueber Sara Copia Sullam s. die Biographie von M. A. Levy im Jahrbuch für Geschichte der Juden III. 65 ff. und die Studie von E. David (Paris 1877). — Imm. Frances s. H. Brody (Krakau 1893). — Ueber Mose Sakkuto hat A. Berliner in der Ausgabe seiner Jesod Olam (Berlin 1874) gehandelt. Dort befindet sich eine Uebersicht sämtlicher Dramatiker. Zu Olmo vergl. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 73 ff. — Leo Modena ist von Geiger in einer besonderen Monographie (Breslau 1856) geschildert worden; s. auch Steinschneider, Hamaskir VI. 23 ff. XII. 60 ff. Verschiedenes von ihm hat Carmoly (Brüssel 1842) übersetzt; seine Schrift gegen die Kabbala hat Fürst (Leipzig 1840), die gegen die Tradition Reggio (Görz 1852) herausgegeben. Besonders wichtig die Monographie von L. Blau (Budapest 1907) II. — Joseph Delmedigo von A. Geiger (Berlin 1840). —

Kap. VI. Neue Strömungen. Elia Mizrachi s. die Mitteilungen von Steinschneider (Rom 1865), Comtino s. Gurland, Ginse Jisrael (1865) 4 ff. Elia Kapsali s. die Monographie von M. Lattes (Padua 1869) und Luzzatto bei Wiener, Emek ha-Bacha (Hannover 1858) 15 ff. Die hebr. Uebersetzung des Josephus von Samuel Schullam haben Böhmer und Silbermann (Lyk 1858) ediert. — Kaleb Aphendopulo s. Steinschneider bei Ersch und Gruber s. v. — Salomo Serillo's Talmudkommentar edierte M. Lehmann (Frankfurt a. M. 1874) I. — Die persische

Bibelübersetzung von Jakob Tavus hat A. Kohut (Leipzig 1871) kritisch beleuchtet. Vgl. Bacher a. a. O. — Don Joseph Nasi s. die Monographien von Carmoly (Frankfurt a. M. 1855) und M. A. Levy (Breslau 1859). — Mose Almosnino von Carmoly (Frankfurt a. M. 1850), Lattes im Mosé (Corfu 1879) II., Grätz bei Frankel-Grätz XIV. 42 ff. — Ueber den orientalischen Dichterkreis vergl. Carmoly, Die Jachjiden, S. 39 ff. und Edelmann, Dibré Chefez S. 4 ff. — Isral Najjarah; s. Hymnen von M. H. Friedländer (Wien 1858). Die Uebersetzung ist von M. Sachs; ebenso die S. 266. — Die Rechtsgutachten von Isaak de Lates hat gleichfalls M. H. Friedländer (Wien 1860) ediert. — J. Luria s. die Studie von D. Kahane (Wien 1872). — Der Schulchan Aruch von Joseph Karo ist auszugsweise übersetzt von H. G. Löwe (Hamburg 1837) V. und von J. de Pauly (Paris 1901 ff.). Aus der reichen, neueren Literatur über diesen Kodex ist die Schrift von D. Hoffmann (Berlin 1885) hervorzuheben. — Jesaja Horwitz s. Horowitz, Frankfurter Rabbinen I. 42 ff. — Die Literatur über Sabbatai Zewi s. bei Grätz, Geschichte X. Note 3 und Jew. Enc. XI. 225 ff. — Mose Ch. Luzzato, Biographie von Girondi im Kerem Chemed II. 55 ff., von Almanzi ebd. III. 113 ff., von A. S. Isaacs (New-York 1878), Ausgabe seines Migdal Oz von Delitzsch und Letteris (Leipzig 1837), s. kabbalistischen Schrift von M. Freystadt Königsberg 1840), Uebersetzungen von J. Musen (Lemberg 1874), von S. Sachs (Berlin 1874). Vergl. A. Kahane (Warschau 1899) und D. Kaufmann in der Revue d. É. J. XXXIX. S. 133 ff. — Manasse b. Israel s. die Biographien von M. Kayserling (Berlin 1861), Luc. Wolf (London 1892) und E. N. Adler in Jew. Quat. Rev. 1904. — Benj. Musafia, deutsche Uebersetzung von Delitzsch im Orient I. 306 ff. — David Kohen de Lara von Perles (Breslau 1868). — David Neto's Matté Dan, englisch von Löwe (London 1842). — Uriel a Costa von H. Jellinek (Leipzig 1847 und Zerbst 1847), s. auch Perles bei Frankel-Grätz XXVI. 193 ff. Seine Schrift erschien deutsch und lateinisch (Leipzig 1847). J. da Costa: Israel en de volken (Haarl. 1849). — Spinoza und das Judentum hat M. Joel in zwei Abhandlungen (Breslau 1870, 1871) lichtvoll behandelt; s. auch die Arbeiten von J. Lehmans (Würzburg 1864), M. Krakauer (Breslau 1881), E. Benamozegh (Paris 1864), C. Siegfried (Naumburg 1877), M. Dessauer (Breslau 1868), J. Mises in der Zeitschrift für exakte Philosophie VIII. 359 ff., M. Eisler in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik Bd. LXXXVIII. S. 250 ff. M. Grunwald (Breslau 1892). Ueber seine hebräische Grammatik s. A. Chajes (Breslau 1869) und J. Bernays (Bonn 1850). Seine Biograpie von J. Freudenthal (Stuttgart 1905). — Thomas de Pinedo von Kayserling bei Frankel-Grätz VII. 191 ff. Antonio Jose de Silva ebd. IX. 331 und die Schrift von F. Wolf (Wien 1860). Antonio Enriquez de Gomez bei Ticknor, Geschichte der spanischen Literatur (Leipzig 1849) II. 442 ff.

Kap. VII. Das jüngere rabbinische Schrifttum. Ueber die religionsgesetzliche Literatur, sowie über Prediger und Sittenlehrer vergl. S. Bäck (Berlin 1893—1895). Den Pilpul s. Güdemann bei Frankel-Grätz XIII. 68 ff. Jakob Pollak von N. Brüll in den Jahrbüchern für jüdische Geschichte und Literatur VII. 31 ff. Salomo Luria von G. Klemperer in Pascheles, Israel. Volkskalender (Prag 1862) Bd. X. Mose Isserles s. J. M. Zunz, Ir ha-Zedek (Lemberg 1874) 3 ff. und Dembitzer im Haschachar VIII. 503 ff. S. Idels von S. A. Horodezky (Drohobycz 1895). Sabbatai Kohen von Holub, Jeschurun IV. 28 ff., Stern im Kochbe Jizchak I. 176, Finn in Kirja Neemana (Wilna 1860) 74 ff. Eine Uebersetzung seines historischen Berichts von J. Fürst in den slavischen Jahrbüchern (Posen 1842) und bei Wiener, Schebet Jehuda, Anhang 2. — Ahron Kaidenower und Jakob Josua Falk s. Horowicz, Frankfurter Rabbinen III. 6 ff. Elia Wilna von Heschels (Wilna 1855) s. auch Finn l. c. S. 133 ff. Schechter, Studies in Judaism (London 1896) I. 73 ff. — Löwe b. Bezalel von Klemperer

bei Pascheles, Jüdischer Volkskalender (Prag 1873) XXII, und die Studie von N. Grün (Prag 1885). — Zu J. Ch. Bacharach vergl. Geiger in der Jüd. Zeitschrift f. W. u. L. VIII. 222 ff. und die Arbeit von D. Kaufmann (Breslau 1899). — Zewi Hirsch Aschkenasi von Holub in der Gegenwart (Prag 1868) I. und Fränkel im Orient VII. 47 ff. Chiskia de Silva ebd. IX. 492 ff. — Jonathan Eibenschütz von Klemperer (Prag 1858). Grätz, Geschichte X. Note 7, dagegen J. Cohn, Ehrenrettung des R. J. E. (Hannover 1870). — J. Emden v. Wagenaar (Amsterdam 1868). S. Autobiographie (Warschau 1896). Vergl. ferner Haschachar, VI. 349 ff., XII. 181 ff. — Ezechiel Landau von Klemperer l. c. Jahrg. XXXII. S. 85 ff. (Prag 1884). — David Gans vergl. Zunz, Gesammelte Schriften I. 185. Allgemeine Biographie Bd. VIII. 360 und Zeitschrift für Mathematik und Physik XVI. 252. — David Conforte, Ausgabe von D. Cassel (Berlin 1846). Sabbatai Bassista von L. Oelsner (Breslau 1869), s. auch Fürst, Bibl. Jud. III, 76 ff. und Braun bei Frankel-Grätz, XXX. 8 ff. — Joseph Sambari's Chronik ed. A. Berliner (Berlin 1896). — Asulai v. Carmoly vor der Ausgabe von Benjakob (Wilna 1852). — Abr. Jagel von S. Maybaum (Berlin 1892). — Isaak Lamporonti Pachad Jizchak mit Biographie von B. Levi (Lyk 1871).

Kap. VIII. Ueber die jüdisch-deutsche Literatur vergl. Steinschneider, Die Volksliteratur der Juden (Leipzig 1871), Avé Lallemant, Das deutsche Gaunertum (Leipzig 1862) Bd. III. und IV., M. Grünbaum, Jüdisch-deutsche Chrestomathie (Leipzig 1882), A. Brüll, Beiträge zur Kenntnis der jüdisch-deutschen Literatur (Frankfurt a. M. 1877), die Bibliographie von Steinschneider im Serapeum 1848, 1864, 1866, 1869, und das bereits zitierte Buch von Perles, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien, L. Schaineanu (Bukarest 1889), Leo Wiener, The history of yiddish literature (Newyork 1899), A. Landau in Deutsche Mundarten I² (Wien 1896), J. Gerzon (Frankfurt a. M. 1902). — Ueber Levita s. Zedner im Hamaskir VI. 6 ff. Ueber die Frauen s. Kayserling l. c. 150 ff. Das Volkslied bei Neubauer, R. d. É. J. IV. 142.

Kap. IX. Die hebräischen Studien der Christen vergl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 10 ff., Kautzsch, Die Buxtorfe (Basel 1879), Kayserling in der R. d. É. J. Bd. VIII. S. 174 ff. — Zu Leibniz s. die beiden Schriften von Foucher de Careil (Paris 1855 und 1861). — Isaak Troki hat Geiger in einer besondern Monographie (Breslau 1854) behandelt; sein Werk hat D. Deutsch (Sorau 1865) übersetzt.

Sechste Periode.

Kap. I. Ueber die jüdische Geschichte und Literatur der Neuzeit s. außer bei Grätz und Jost noch die Darstellungen von S. Stern (Berlin 1870), S. Bernfeld (Berlin 1898), Martin Philippson (Leipzig 1907) I., Moses Mendelssohn's Biographie von M. Kayserling (Leipzig 1888²). — Herder's Verhältnis zum Judentum s. die interessante Schrift von Adolph Kohut, J. G. v. H. und die Humanitätsbestrebungen (Berlin 1869). — N. H. Wessely von W. A. Meisel (Breslau 1841). — Salomon Maimon von J. H. Witte (Berlin 1876) u. a. — Moses Ephraim Kuh und J. B. Falkensohn von M. Kayserling (Berlin 1864). — Zur Entstehungsgeschichte des Chassidismus vergl. Gottlober, Tholedoth ha-Kabbala we-ha-Chassiduth (Zitomir 1869), L. Zweifel (ebd. 1868—1873) III., J. Günzig, Israel Baalschem (Wien 1908), M. Buber, Die Legende des Baalschem (Frankfurt a. M. 1908), Schechter, Studies I. 1 ff. und die wichtigen Forschungen von S. Horodezki im Hagoren (1905—1907). Die neuhebräische Aufklärungsliteratur hat M. Weißberg (Leipzig 1898) behandelt. — Jesaja Pick von A. Berliner (Berlin 1879). — Mordechai Benet von Jakob Benet (Ofen 1832), Akiba Eger von Kämpf (Lissa 1838), S. Löwisohn (Posen 1869) und L. Wreschner (Frankfurt a. M. 1907), Moses Sopher von M. Herzfeld (Wien 1879) und L. Landsberg (Preßburg 1875). — Gotthold Salomon hat

Ph. Philipson (Leipzig 1866) und Isaak Noa Mannheimer G. Wolf (Wien 1863) biographisch geschildert. — Die Geschichte des Kulturvereins hat A. Strodtmann in seiner Biographie Heines (Berlin 1874) 275 ff. dargestellt. — Josef Salvador von Gabriel Salvador (Paris 1881). — J. M. Jost von A. Goldschmidt im Jahrbuch f. Gesch. d. J. II. 1 ff. und H. Zirndorf (Cincinnati 1895). — Rapoport von Kurländer (Wien 1878), Harkavy (Petersburg 1880) und Bernfeld (Berlin 1899). — N. Krochmal s. die Einleitung zur Ausgabe von L. Zunz (Lemberg 1851) S. 1 ff. — Isaak Erter s. die Ausgabe des Ha-Zophe von M. Letteris mit Biographie (Wien 1864). — Josef Perl s. N. Horovitz im Jahrbuch für Israeliten (Wien 1846) V. 211 ff. — S. D. Luzzatto, Briefe von E. Gräber (Przemysl 1882), mit Einleitung von D. Kaufmann. Autobiographie (Padua 1882). Gedenkbuch (Berlin 1900). — G. Riesser's Ges. Schriften, herausgegeben von M. Isler (Frankfurt a. M. 1867) IV. mit Biographie, S. Bernfeld (Warschau 1901). — Ueber die ganze Periode Ad. Kohut, Berühmte isr. Männer und Frauen der Gegenwart (Leipzig o. J.) II. Abr. Geiger's Leben in Briefen ed. L. Geiger (Berlin 1878). Vergl. auch Schreiber, A. G. als Reformator (Loebau 1879). — Ueber Z. Frankel M. Brann (Breslau 1901). Leopold Löw von A. Hochmuth (Leipzig 1871), Ges. Schriften, ed. J. Loew (Szegedin 1889—1900) V. — S. L. Steinheim als Philosoph hat B. Rippner bei Frankel-Grätz XXI. S. 347 ff., XXII. S. 1 ff. besprochen. — Salomon Munk von A. Jellinek (Wien 1865). — Die Entwickelungsgeschichte der Reform s. bei Ritter, Geschichte der jüdischen Reformation (Berlin 1858—1865) III. Der dritte Band schildert das Leben Holdheim's. Auch S. Bernfeld, Geschichte der jüdischen Reformation (Krakau 1900), M. Levin (Berlin 1895) und David Philipson (Cincinnati 1907). — M. Sachs von M. Lazarus in der Einleitung zur zweiten Ausgabe der „Stimmen vom Jordan und Euphrat" (Berlin 1872), von S. Bernfeld (Berlin 1900) und von J. Eschelbacher (Berlin 1908). — Sammlungen der Poesie des Judentums bieten L. A. Frankl, Libanon (Wien 1855), R. Hirschfeld und J. Moses (Berlin 1908). Vergl. auch H. Groß, Das Ghetto in der Dichtung (Frankfurt a. M. 1908). — Eine geistvolle Charakteristik der Ghettopoeten entwirft W. Goldbaum in s. Literarischen Physiognomien (Wien 1884) S. 193 ff. — Ueber die moderne neuhebr. Poesie N. Slouschz, La Renaissance de la Litérature hébraïque (Paris 1903). Eine Bibliographie der neuhebräischen Literatur von W. Zeitlin (Leipzig 1801—1895) II. — Berthold Auerbach von E. Zabel (Berlin 1882), A. Bettelheim (Stuttgart 1908) und die Ausgabe der Briefe von J. Auerbach (Frankfurt a. M. 1883) II. Sein Verhältnis zum Judentum hat L. Stein (Berlin 1883) besprochen. — Die Gedichte von Morris Rosenfeld hat B. Feiwel (Berlin 1904) übertragen. Ueber A. Mapu und P. Smolensky s. R. Brainin (Warschau 1896, 1903). — Die Schriften von Peretz, Asch, Frug u. a. sind vielfach übersetzt worden. Vergl. M. Grünbaum (Berlin 1894), G. Dalman (Berlin 1891) und die Volkslieder-Sammlung von C. Ginzburg und H. C. Marek (Petersburg 1901).

Autorenregister.

(Die Band-Ziffer 2 ist fett gedruckt.)

Abaji 244, 247.
Abano, Petrus d' 441.
Abbahu 245.
Abbamari b. Mose 2 46.
Abba Areka 244.
Abba b. Kahana 277.
Abba Saul 237.
Abbas s. Mose, Samuel.
Abbt, Th. 2 389.
Abendana s. Isaak, Jakob.
Abigedor ha-Kohen 2 57.
— b. Elieser Zarid 2 197.
— Fano 2 203.
— Kara 2 163.
Abitur s. Joseph.
Abner aus Burgos 2 120, 167.
Aboab s. Immanuel, Isaak, Jakob, Samuel.
Abraham Abulafia 2 70 ff.
— Alfakhar 2 98.
— Avigdor 2 135.
— de Balmes 2 208.
— Bedarsi 2 101 ff.
— Bibago 2 186.
— di Boton 2 260.
— Broda 2 324.
— Cardoso 2 282.
— b. Chisdai 2 23, 89 ff.
— b. Chijja 409.
— Colorni 2 237.
— b. David 482 ff.; 2 59.
— ibn Daud ha-Levi 443 ff.
— ibn Esra 436 ff., 476.
— Farissol 2 230.
— Furtado 2 380.
— Galante 2 271.
— Gumbinner 2 318.
— Herera 2 275, 287.
— b. Isaak I. 482.
— — II. 2 149.
Abraham Jagel 2 336.
— Kohen I. 2 235.
— — II. 2 352.
— Maimuni I. 2 14, 22.
— — II. 2 16.
— b. Matatja 2 355.
— Misrachi 2 255.
— b. Nahmias 2 196.
— b. Nathan 485.
— Portaleone 2 237.
— Porto 2 234.
— ibn Sahl 2 97.
— Sakkuto 2 223 ff.
— b. Salomo 2 145.
— Sarteano 2 303.
— Schalom 2 196.
— aus Toledo 2 137.
— Usque 2 232.
Abrahams, J. 2 440.
Abramowitsch, S. J. 2 453.
Abravanel s. Isaak, Jona, Jehuda.
Abryon 2 92.
Abtaljon 132.
Abubater 2 131.
Abudirham s. David.
Abu Fadhl 400.
— Kethir 343.
Abulafia s. Abr. Meïr, Todros.
Abul Fatch 366.
Abulwalid s. Jona i. Gannach.
Abu Saïd 366.
Achai b. Nehilai 267.
— a Schabcha 269, 337.
Achimaaz b. Paltiel 357.
Achitub, David 2 56.
Ackermann s. Rahel.
Acosta s. Uriel.
Adarbi s. Isaak.
Adereth s. Salomo.
Adijjah s. Samuel ibn.
Adler, N. I. 2 419.
— II. 2 441.
Aemilius Paulus 2 343.
Afendopulo s. Kaleb.
Agricola, Rudolf 2 214.
Aguilar, Grace 2 452.
Ahron 463.
— Alrabi 2 146.
— b. Ascher 358.
— Berechja 2 275.
— b. David Kohen 2 235.
— b. Elija 2 176.
— Halevi I. 2 37 ff.
— — II. 2 418.
— b. Jakob Kohen 2 153.
— b. Joseph I. 478.
— — II. 2 175.
— Kaidenower 2 318.
— Karlin 2 418.
— — Samuel 2 349.
— Spira 2 323.
Akiba b. Joseph 229 ff.
Aknin s. Joseph.
Alami s. Salomo.
Alaschkar s. Mose.
Alatino s. Jechiel, Mose, Vidal.
Albalag s. Isaak.
Albalia s. Baruch, Isaak.
Albataljusi 2 131.
Albertus Magnus 2 31 ff.
Albo s. Jakob, Joseph.
Alchadib s. Isaak.
Aldabi s. Meïr.
Alemanno s. Joch.
Alembert d. J. 2 379.
Alexander Ethausen 2 352.
— Polyhistor 178.
— Süßkind 2 360.

Alexander Süßlein Kohen 2 159.
Alfakhar s. Abr., Jehuda.
Alfange Ibn 2 118.
Alfarabi 393; 2 131.
Alfasi s. Isaak.
Algabbai s. Jakob.
Algasi s. Salomo.
Alghazzali 435; 2 131, 178.
Alguadez s. Meïr.
Ali b. Rabban 317.
Alkabiz s. Salomo.
Alkindi 2 131, 133.
Allemannus, H. 2 131.
Almokamez s. David.
Almosnino s. Mose.
Alphonso de Burgos 2 38.
Alphonsus Petrus 2 114.
Alphons v. Valladolid s. Abner.
Alscheich s. Mose.
Altstedt, J. M. 2 371.
Amatus Lusitanus 2 239.
Ambrun s. Sabbatai.
Ami 245.
Amos 85.
Amram 337.
Amschel aus Krakau 2 343, 360.
Anan 331 ff.
Angel s. Meïr.
Antigonus a. Socho 129.
Antonio Enriquez 2 300.
— Jose de Silva 2 304.
— — de Montesinos 2 289.
— de Moro 2 242.
Aquila 207.
Arama s. Isaak, Meïr.
Arias s. Joseph.
Aristeas 186 ff.
Aristius Fuscus 207.
Aristobulus 193 ff.
Aristoteles 2 177 ff.
Arkevolti s. Samuel.
Artapan 182.
Asaph b. Berechja 354.
Asarja Ficcio 2 236.
— b. Joseph 2 141.
— de Rossi 2 228 ff.
Ascarelli s. Deborah.
Asch, Sch. 2 453.
Ascher 296.
— Anschel b. Leser 2 353.
— b. Chajim 2 154.
— b. Jechiel 2 51 ff., 393.
— Saul 2 409.
— Worms 2 335.
Aschi b. Simai 249.
Aschkenasi s. Bezalel, Gerson, Saul Kohen, Zewi.
Asi 245.
Asma 316.
Asriel 2 59.
Astruc, J. 29.
Asulai s. Chajjim David.
Athias s. Joseph.
Atlas, E. 2 448.
Auerbach, B. 2 450.
— B. H. 2 442.
Aûs 316.
Averroes 2 131.
Avenare s. Abr. ibn Esra.
Avicebron s. Sal. ibn Gabirol.
Avicenna 456; 2 131.
Ayllon s. Salomo.
Azarjah 263.

Babai b. Lutf. 2 265.
Bacharach s. Jaïr Chajjim.
Bacher, Simon 2 449.
— Wilhelm 2 440.
Bachja b. Ascher 2 69.
— i. Pakuda 397 ff.
Balaam s. Jehuda.
Balmes s. Abraham.
Balthasar Orobio de Castro 2 298.
Bamberger, S. B. 2 441.
Baptista, Jona 2 371.
Bar Kappara 264.
Barruchius, Valentin 2 119.
Barsilai s. Jehuda.
Barth, Jakob 2 440.
Bartolocci 8; 2 371.
Baruch 158.
— i. Albalia 405.
— ibn Baruch 2 234.
— von Benevent 2 255, 275.
— b. Jaïsch 2 196.
— Spinoza 30; 2 294, 316 ff.
Bashuysen, H. J. 2 372.
Basnage, J. 2 370 ff.
Baß s. Sabbatai.
Bassano s. Jesaja.
Basula s. Mose.
Bathes, H. 441.
Baumgarten, H. 2 379.
Bechai b. Mose 2 22.
Beck, Carl 2 445.
Bedarsi s. Abraham.
Beer, B. 2 440.
— M. 2 444.
— P. 2 405, 427.
Beermann aus Lüneburg 2 359.
Bella Hurwitz 2 361.
Belmonte s. Jakob, Manuel.
Bendavid, L. 2 410.
Benet, M. 2 420.
Benjakob, J. 2 440.
Benjamin b. Abraham 2 56.
— b. Jehuda 2 56.
— b. Mattathja 2 260.
— b. Mose 2 355.
— Mussaphia 2 290 ff.
— Nehawend 335 ff.
— b. Ahron Salnik 2 351.
— Seeb Matatja 2 260.
— Tudela 446.
Benseeb, J. L. 2 404 ff.
Benvenisti s. Chajjim, Joseph, Jona, Vidal.
Berab s. Jakob.
Berachja Hanakdan 2 93.
Berdyczewski, M. J. 2 449.
Berlin, Hirschel 2 392.
— J. 2 420.
— S. 2 392.
Berliner, Abr. 2 440.
Berr Cerf 2 380.
— Isaak 2 380.
— Michael 2 380.
Bernays, Isaak 2 441.
Bernfeld, S. 2 448.
Bernstein, A. 2 451.
Bertinoro s. Obadja.
Berurja 232.
Bezalel Aschkenasi 2 260.
Bialik, Ch. N. 2 449.
Bibago s. Abraham.
Billa s. David.
Bischr b. Pinchas ibn Schueib 318.
Blank 30.
Blau, Ludwig 2 436.
Blitz s. Jekuthiel.
Bloch, Moses 2 440.
— Philipp 2 438.
— Samson 2 448.
Blumenfeld, H. 2 435.
Bocharot, S. 2 369.
Bohlen 30.
Bomberg, D. 2 232.
Bondi, M. 2 406.
— S. 2 406.
Bonet de Lates 2 215.
Bonfed s. Salomo.
Bonsenior ibn Jachja 2 104.
Börne, L. 2 430.
Botarel s. Mose.
Boton s. Abraham.
Brainin, R. 2 449.
Brandstäter, R. 2 449.
Brann, M. 2 440.
Braudes, R. 2 449.
Breithaupt, J. 2 370.
Brenz, Sam. Fr. 2 360.
Bresselau, M. 2 403, 407.
Broda s. Abraham.

Bruce, U. 161.
Brüll, J. 2 437.
— Nehemias 2 440.
Bruna s. Israel.
Buber, S. 2 448.
Büchler, A. 2 440.
Buddeus, J. Chr. 2 369.
Büschenthal, L. M. 2 415, 447.
Buxtorf, J. I. 8; 2 361 ff.
— II. 2 362.
— III., 2 362.
Byron, G. N. 2 444.

Cäcilius von Calacte 209.
Cahen, S. 2 435.
Cahn, A. 2 452.
Calcagnini, C. 2 220.
Calo Calonymos s. Kalonymos b. David.
Cantarini s. Isaak.
Carben, Victor v. 2 213.
Cardoso s. Abr.
Carmoly, E. 2 440.
Caro, D. 2 404.
Caspi s. Joseph.
Cassel, David 49; 2 440.
— Paulus 2 437.
Castro s. Abr. Balthasar, Isaak, Jakob.
Cavallero s. Isaak.
Cellarius, Chr. 2 364.
Chabib s. Jakob, Levi, Mose.
Chages s. Jakob, Mose.
Chajjim D. Asulai 2 333.
— Bezalel 2 321.
— Galipapa 2 189.
— b. Isaak 2 157.
— ibn Musa 2 172.
— b. Nathan 2 347.
— Sabbatai 2 260.
— Schwarz 2 343.
— Vital 2 270, 273 ff.
Chajjug s. Jehuda.
Chajjun s. Nehemia.
Chama b. Chanilai 246.
— b. Tobia 248.
Chananel 364.
Chanina b. Chama 242.
Chanoch s. Mose.
Charisi s. Jehuda.
Chassan s. Mose.
Chassid s. Jehuda.
Chefez b. Jazliach 365.
Chelbo s. Menachem.
Chelo s. Isaak.
Chijja 245.
Chisda aus Kafri 246.
Chisdai s. Mose.
Chisdai Crescas 2 169, 178.
— b. Schaprut 369, 433.
Chiskijja b. Chalafta 2 141.
— b. Manoach 478.
— de Silva 2 325 ff.
Chiwwi al-Balki 41 ff.
Chofni s. Samuel.
Christine von Schweden 2 364.
Chuschiel 369.
Clemens Alexandrinus 178.
Cohen, Hermann 2 438.
— Raphael 2 420.
— Salomo 2 420.
— Schalom 2 404, 407.
Coccejus, J. 2 365.
Comtino s. Mordechai.
Conforte s. David.
Conzio s. Joseph.
Corbeil s. Isaak, Perez.
Corduero s. Mose.
Cornill, C. H. 2 437.
Correa s. Isabella.
Coucy s. Mose.
Creizenach, M. 2 438.
— Th. 2 445.
Crescas, Vidal 2 48.
Crispin s. Isaak.
Croneberg, B. 2 403.

Dafiera s. Salomo.
Dalman, G. 2 437.
Daniel 102 ff.
— Alkumsi 337.
— ha-Babli 2 15.
— b. Jehuda 548.
— Kohen 2 257.
— Levi de Barrios 2 301 ff.
— b. Saadja 2 15, 22.
— Dante 2 113 ff., 123, 246.
Danz, J. A. 2 364.
Danzig, Abraham 2 420.
Dato s. Mordechai.
David 37, 70 ff.
— b. Abraham 491.
— Abudirhaim 2 154.
— d'Ascoli 2 237.
— i. Bilia 2 145.
— Caslari 2 142.
— Cohen de Lara 2 291.
— Conforte 2 330.
— Gans 2 329 ff.
— ibn Hagar 408.
— ha-Levi 2 317.
— b. Huna 326.
— b. Jakob Meïr Kalonymos 2 142.
— Jehuda Leon 2 202.
— Jeschurun 2 286.
— Kimchi 486; 2 24.
David Kohen 2 259.
— Maimuni 2 16.
— A. Melo 2 299.
— b. Menachem 2 348.
— b. Merwan 352 ff.
— Neto 2 292.
— Oppenheimer 2 332.
— Pardo 2 286.
— Philosoph 413.
— de Pomis 2 238.
— Provençale 2 235.
— Reubeni 2 269 ff.
— Salomon ibn Jachja 2 206.
— Samuel ibn Schoschan 2 141.
— b. Saul 2 19 ff.
— abi Simra 2 259 ff.
— Usiel 2 302.
— Vital 2 259.
Debora 36, 54 ff.
— Ascarelli 2 243.
Deleucret s. Chajjim.
Delitzsch, Fr. 2 436.
Demetrius 179 ff.
Derenbourg, J. 2 440.
Detmold, S. 2 406.
Dessau, W. 2 404.
Deutsch, G. 2 440.
Diderot 2 379.
Dinesohn, N. 2 453.
Dob Beer 2 417.
Dolitzky, J. 2 449.
Dohm, Chr. W. 2 394.
Donath, Ad. 2 446.
Donnolo s. Sabbatai.
Dosa b. Saadja 370.
Drechsler, M. 30.
Dubno, Jakob 2 417.
— Sal. 2 392, 399 ff.
Dukes, L. 2 437, 440, 447 ff.
Dunasch b. Labrat 370 ff., 440, 476.
— b. Tamim 353.
Duran s. Salomo, Simon.

Ebert, J. J. 2 364.
— Th. 2 364.
Edel, Mendels 2 352.
Efodi s. Prophiat Duran.
Eger, Akiba 2 420.
Egesippus 356.
Eichhorn, J. G. 2 436.
Einhorn, D. 2 440.
Eisak, Tyrnau 2 161.
Eisenmenger, J. A. 2 367.
Eisenstadt s. Meïr.
Elchanan b. Abr. Helen 2 358.
— b. Isaak 479.

Elchanan Isachar 2 359.
Eldad 339 ff.
Eleasar b. Ananja 135.
— b. Arach 288.
— b. Isaak 490.
— b. Jakob ha-Babli 2 121.
— — Jehuda 2 63 ff.
— Kalir 326 ff.
— Pedath 245.
— — Schammua 232.
Eli Habillo 2 196.
Elia 40 ff.
— Alfandari 2 260.
— Bachur s. El. Levita.
— Baschiaschti 2 257.
— Chajjim 2 260.
— Delmedigo 2 204.
— Genezano 2 203.
— Hasaken 465.
— Kapsali 2 256.
— Kohen 2 360.
— Levita 2 216 ff., 344, 355, 360.
— Loans 2 358.
— Misrachi 2 255.
— Montalto 2 239.
— de Nolo 2 239.
— Pesaro 2 234.
— de Vidas 2 269, 272.
— Wilna 2 320 ff., 418.
Elieser b. Hyrcanos 228, 291.
— b. Nathan 479.
— b. Samuel 479.
— Schimeoni 2 260.
— Sößmann 2 342.
— Touques 2 31.
Elisa b. Abuja 232.
Elisseus 2 197.
Emden s. Jakob.
Ensheim, M. 2 404, 407.
Ephraim b. Isaak 479.
— b. Jakob 480.
— — Misrachi 2 257.
Epstein, Abraham 2 440.
— s. Jechiel.
Erter, Isaak 2 427.
Esra 42, 105 ff., 118, 156.
— Gatigno 2 144.
—, Kabbalist 2 59.
— s. Abr. Mose.
Estori Hafarchi 2 140.
Ethausen s. Alexander.
Ettlinger. J. 2 440.
Euchel J. 2 403 ff.
Eupolemos 183 ff.
Eusebius 178.
Ewald, H. 30; 2 436.
Eybeschütz s. Jonathan.
Ezechiel Landau 2 328, 392.
Ezobi s. Joseph.
Fagius, P. 2 216, 252.
Falk s. Jakob, Josua.
Falkensohn, J. B. 2 415.
Fano s. Jakob, Menachem.
Faradj b. Salem 2 134.
Farissol s. Abraham.
Fassel, H. B. 2 440.
Fergani 2 131.
Ferus Pedro 2 120.
Ficcio s. Asarja.
Fichte, J. G. 2 413.
Finn, S. J. 2 448.
Firkowitsch, A 2 440.
Fischels s. Rosel.
Flavius Eborensis, 2 243.
— Josephus s. Josephus.
Fleckles, E. 2 421.
Fonseca s. Sara.
Formstecher 2 438, 452.
Fortis, Eugenia 2 446.
Frances s. Im. Jakob.
Franck, A. 2 442.
— s. Jakob.
Frank, Ulrich 2 452.
Fränkel, David I., 2 388, 397, 420.
— — II., 2 422.
Frankel, Z. 2 433, 437.
Frankl, L. A. 2 445.
Franzos, K. E. 2 451.
Frensdorf, S. 2 440.
Friedberg, A. S. 2 448.
Friedenthal, M. B. 2 438.
Friedländer, David 2 403 ff., 409.
Friedmann, M. 2 440.
Friedrichsfeld, D. 2 404, 407.
Frischmann, D. 2 449.
Frug, S. 2 453.
Fürst, J. 2 434 ff., 440.
Fürstenthal, R. J. 2 404, 407.
Furtado s. Abraham.

Gabbai s. Meïr.
Gabirol s. Salomo.
Gaffarelli, S. 2 371.
Galante s. Mose.
Galatinus, P. 2 253.
Galipapa s. Chajjim.
Gamliel I. 135 ff.
— II. 228.
Gannach s. Jona ibn.
Gans s. David.
— Eduard 2 384, 423.
Gaspar 2 223.
Gatigno s. Esra.
Gedalja b. David Jachja 2 206, 229 ff., 264.
— Joseph Jachja 2 229.
— S. Jachja 2 264.
Geiger, Abraham 2 431 ff., 436 ff., 447.
— Ludwig 2 440.
Genebrard, G. 2 371.
Genezano s. Elia.
Gentius, A. 2 365.
George, F. 378.
Germanus s. Mose.
Geronimo de Santa Fe 2 169.
Gerschom b. Jehuda 464.
Gerson Aschkenasi 2 324.
— b. Elieser 2 361.
— Kohen 2 323.
— s. Levi b.
— b. Salomo ? 125, 139.
— Soncino 2 201.
Gersoniden 2 201.
Gerundi s. Jona.
Ghajjath s. Isaak, Jehuda.
Gikatilia s. Isaak, Mose, Joseph.
Ginsburg, M. A. 2 448.
Ginzberg, U. 2 448.
Giustina Levi Perotti 2 243.
Giza 267.
Glückel von Hameln 2 361.
Goethe, J. W. 2 414.
Goldenberg, B. 2 434, 448.
Goldschmidt, M. 2 451.
Goldziher Ignaz 2 440.
Gomez s. Isaak.
Gomperz, L. 2 415.
Gordon, D. 2 448.
— J. L. 2 449.
— Samuel 2 452.
Goslar s. Naphtali Hirsch.
Gottlober, A. 2 448.
Gracia Mendesa 2 227.
Graciano s. Lazaro.
Gradis, D. 2 411.
Graf, H. 31.
Grätz, H. 2 443.
Gregoire 2 380.
Groddek, G. 2 372.
Grotius, Hugo 2 289.
Güdemann, M. 2 440.
Gumbinner s. Abraham.
Gumperz, A. S. 2 397.
Gumplin 2 357.
Gundisalvus Dominicus 413.
Günzburg, B. 2 449.
Gurland, Ch. J. 2 448.
Guttmann, J. 2 438.

Habakuk 191 ff.
— II., 158.
Haggai 100.
Hähndel Kirchhahn 2 351.
Hai Gaon 362 ff.
Halberstam, S. J. 2 440.
Halevi, E. 2 408.
— Joseph 2 440, 448.
— L. 2 427.
Haltern, J. 2 404, 407.
Hameln s. Glückel.
Hanau s. Salomo.
Hanna Katz 2 361.
Hamon s. Joseph, Mose.
Harkavy, A. 2 440.
Hävernick, J. 30.
Heidenheim, W. 2 404, 408.
Heijermans, H. 2 451.
Heilprin s. Jechiel.
Heine, H. 2 384, 423, 444, 450.
Heinemann, J. 2 422.
Hekatäus v. Abdera 194, 209.
Heller s. Jomtob Lippmann.
— Seligmann 2 446.
Hengstenberg 30.
Herder, J. G. 16, 21; 2 378.
Herera s. Abraham.
Hermann, G. 2 452.
Hermippus 209.
Hertzfeld, Estella 2 446.
Herxheimer, S. 2 435, 442.
Herz, H. 2 410.
— M. 2 410.
Herzberg-Fränkel, L. 2 451.
— W. 2 452.
Herzfeld, L. 2 440.
Herzl, Theodor 2 447, 452.
Hesekiel 96 ff., 121; 2 188.
Hesekielus 189.
Heschels s. Josua.
Hieronymus 244.
Hildesheimer, J. 442.
Hillel I., 116 ff., 133 ff., 261.
— II., 243, 320.
— b. Samuel 2 54.
— Emil G. 2 442.
Hirsch, S. 2 438.
— S. R. 2 431 ff.
Hirschfeld, H. S. 2 437 ff.
Hobbes, Th. 30.
Hoffmann, David 2 440.
Holbein, H. 2 162.
Holdheim, S. 2 440.
Homberg, H. 2 405.
Honain bei Ishak 2 136.
Honigmann, D. 2 451.
Horwitz, A. 2 446.
— Pinchas 2 420.
Hosea 86 ff.
Höschke s. Ruben.
Hottinger, J. H. 2 369.
Huldschiner, R. 2 452.
Hulsius, A. 2 365.
Humboldt, A. v. 74 ff.
Huna 246.
Hurwitz s. Bella, Jesaja.
Hyde, Th. 2 369.
Hystaspes 209.

Ibrahim Abu al-Khair 2 265.
— ibn Jacub 446.
Idels s. Samuel.
Imber, N. H. 2 449.
Imbonato, C. G. 2 371.
Immanuel, Aboab 2 239.
— Benevent 2 235.
— Gomez 2 302.
— Frances 2 245.
— b. Jakob 2 138.
— b. Rosales 2 302.
— b. Salomo 2 108 ff.
Imrani 2 121.
Isabella Correa 2 301.
— Enriquez 2 301.
Isaak b. Abbamari 485.
— Abendana 2 302.
— Aboab I. 2 155.
— — II. 2 287.
— — III. 2 188.
— b. Abraham 479.
— Abravanel 2 192 ff.
— Adarbi 2 260 ff.
— aus Akko 2 73.
— Akrisch 2 256.
— Albalag 2 43 ff.
— Albalia 407, 491.
— Alchadib 2 138.
— Alfasi 403 ff., 482.
— Arama 2 188.
— b. Ascher 477.
— ibn Barun 405.
— der Blinde 2 57.
— Cantarini 2 245.
— Cardoso 2 240.
— Cavallero 2 236.
— a. Chelo 2 148.
— a. Corbeil 2 92.
— Crispin 2 99.
— Eljakim 2 351.
— Gajo 2 54.
— i. Ghajjath 400, 411 ff.
— Gikatilla 374.
— Gomez 2 301.
— Gorni 2 101.
Isaak ha-Levi 478.
— Israeli I., 353 ff.
— — II., 2 138.
— Jaschusch 399 ff.
— Kampanton 2 190.
— Kapron 374.
— Lampronti 2 336.
— de Latas I. 2 156.
— — — II. 2 275.
— Latif 2 70.
— Lurja 2 270, 273 ff.
— b. Malki-Zedek 464.
— — Meïr 2 159.
— — Mose Arama 2 65.
— Nathan 2 173, 187.
— Onkeneira 2 262 ff.
— Polgar 2 120, 130 ff., 167.
— b. Reuben 400.
— Roccamora 2 301.
— me-Russia 2 306.
— Sahula 2 96 ff.
— ibn Sakni 402.
— b. Salomo 2 138, 261.
— b. Samuel 477.
— Sangari 433.
— b. Scheschet 2 178, 189.
— Sid 2 136.
— Simson Cohen 2 346.
— Troki 2 373.
— Usiel 2 287.
— Zarfati 2 254.
Ismael b. Elisa 234.
Israel Bruna 2 162.
— Caslari 2 142.
— Kozienic 2 418.
— Miedziborz 2 416 ff.
— Najjara 2 265 ff.
— b. Petachja 2 162.
— Seruk 2 275.
Issachar b. Susan 2 257.
Isserles s. Mose.

Jachja s. David, Gedalja, Joseph.
Jacoby, J. 2 444.
Jafe s. Mordechai.
Jaghel s. Abr.
Jaïr Chajjim Bacharach 2 324.
Jaïsch s. Baruch.
Jakob b. Abbamari 2 39 ff.
— Abendana 2 292, 302.
— Aboab 2 240.
— Algabai 2 265.
— ben Ascher 2 151 ff.
— Barceloni 2 142.
— Belmonte 2 286.
— Belczyc 2 373.
— Berab 2 258, 261.
— Berlin 2 325.

Jakob Castro I., 2 260.
— — II., 2 302.
— Chabib 2 258.
— Chagis 2 326.
— Chajjim 2 232.
— Corsono 2 141.
— David Poël 2 141.
— b. Eleasar 2 96.
— Emden 2 327 ff., 419.
— Elia 2 141.
— b. Ephraim 359.
— Falk 2 319.
— Fano 2 203, 244.
— Frances 2 245.
— Frank 2 329.
— d'Illescas 478.
— Isaak 2 346.
— — ha-Levi 2 348.
— b. Israel Levi 2 257.
— Kohen 2 324.
— Landau 2 191.
— Loanz 2 211.
— Lombroso 2 234 ff., 240.
— b. Machir 2 44 ff.
— Mantino 2 220.
— Margoles 2 211.
— Möllin 2 161.
— Nasir 2 57.
— Pollak 2 309 ff.
— Querido 2 283.
— b. Reuben 491; 2 166.
— Roman 2 363.
— Sasportas 2 281, 292.
— b. Scheschet 2 70.
— Tam 475 ff.
— Tavus 2 261.
— Templo 2 303.
— Ulmo 2 245 ff.
— Usiel 2 243, 300.
— Weil 2 162.
— Zahalon 2 236.
Jakobson, Isr. 2 381 ff.
Jannai 325.
Janow, H. 2 392.
Jason 209.
— a. Cyrene 153, 181.
Jastrow, Marcus 2 437.
Jawitz, W. 2 448.
Jechiel, Alatino 2 238.
— Epstein 2 350.
— Heilprin 2 330.
— Jekutiel 2 57.
— a. Paris 2 30, 66.
Jedaja Penini 2 53, 102 ff.
Jedidja b. Moïse 2 221.
Jefet b. Ali 360.
Jehoschua 326.
Jehuda, E. ben 2 448.
Jehudaï b. Nachman 268, 337.
Jehuda Abbas 408.
— Abravanel 2 219 ff.
— Alfakhar 2 18 ff.
— Astruc 2 135 ff.
— Balaam 404.
— Barsilaï 409.
— — ibn Bolat 2 257.
— Chajjug 374, 535.
— Charisi 2 79.
— Chassid 2 61.
— Elieser 478.
— ibn Ghajjath 402.
— Hadassi 492; 2 175.
— ha-Levi 420 ff.
— Hanassi 295 ff.
— b. Ilaï 231, 234.
— b. Isaak 479.
— b. Jacob 2 104.
— b. Jakar 2 28.
— b. Jecheskel 346.
— b. Jechiel 2 202.
— b. Koreisch 357 ff.
— Liwa b. Bezalel 2 321.
— b. Meïr 464.
— Minz 2 204.
— Modena 2 248 ff.
— Moscato 2 236.
— b. Nachmani 265, 268.
— b. Naphthali 2 345 ff.
— b. Nathan 2 140.
— b. Negro 2 136.
— b. Neumark 2 335.
— Perez 2 236.
— Provençale 2 235.
— Romano 115 ff.
— — Sabbatai 2 87.
— b. Salomo ibn Mosca 2 40, 137.
— Salomo 2 243.
— b. Samuel Schalom 2 141.
— Sarco 2 264.
— Sommi 2 203.
— b. Scheschet 374.
— Siciliano 2 122.
— b. Tabaj 131.
— ibn Tibbon 487 ff.
— Vega 2 287.
— Verga 2 225.
Jeiteles, B. 2 406.
— J. I. 2 406.
— — II. 2 406.
— — III. 2 406.
Jekutiel Blitz 2 344.
— Hassan 384.
Jellinek, Ad. 2 442 ff.
Jerachmeel b. Salomo 357.
Jeremia 93 ff., 121.
Jerucham b. Meschullam 2 153.
Jesaja 87 ff.
— II. 98 ff.
— Bassano 2 283.
— Horwitz 2 279 ff.
— Trani I. 2 55 ff.
— — II. 2 55.
Jeschua b. Jehuda 491.
— b. Joseph ha-Levi 2 190.
Jesurun s. Reuel.
Jochanan Alemanno 2 209.
— Hakohen 326.
— b. Napacha 242.
— b. Sakkai 135, 225 ff., 293.
Joel 83.
— Rabbi 2 96.
— M. 2 438, 442.
— ibn Schoeib 2 188.
— Sirkes 2 317.
Johannes Avendauth 396, 413.
— Pauli 2 92.
Johlsohn, J. 2 435.
Jomtob b. Abraham 2 154.
— L. Heller 2 321.
Jona 44 ff.
— Abravanel 2 299.
— Benvenisti 2 259.
— ibn Ganach 374 ff.
— Gerondi 2 19 ff.
— Theomim 2 324.
Jonathan Eybenschütz 2 327 ff.
— Hakohen 485.
— b. Usiel 286.
Jose b. Chalaphta 231, 234.
— Hakohen 228.
— b. Jochanan 130.
— b. Joeser 130.
— b. Jose 323 ff.
Josel Witzenhausen 2 344, 355.
Joselmann Rosheim 2 226.
Joseph ibn Abitur 411 ff.
— ibn Aknin 2 15.
— Albo 2 173, 183 ff.
— Arias 2 302.
— aus Arli 2 269.
— Bechor-Schor 476.
— Caspi 2 129.
— Chajjim 2 122.
— Chajjun 2 188.
— Chijja 248.
— Chisdai 380.
— Conzio 2 234, 243.
— Delmedigo 2 250 ff.
— b. Elieser 2 144.
— Escapa 431; 2 281.
— Esobi 2 98.
— Esra 2 260.

Joseph Frances 2 291.
— Gikatilla 2 69 ff.
— b. Gorion 356.
— Hakohen 2 226 ff.
— Hamon 2 264.
— Hanagid 402.
— Haroëh 360, 491.
— Hassan 2 99.
— b. Isaak 2 265.
— b. Isaak Kohen 2 197.
— Jaabez 2 206.
— i. Jachja 2 206.
— b. Jakar 2 349.
— b. Jakob al Kirkesani 439.
— Kara 473.
— Karo 2 277 ff.
— Kilti 2 196.
— Kimchi 485; 2 166.
— Kolon 2 190 ff.
— Labi 2 122.
— Leb 2 260.
— Levi 2 281.
— v. Maarsen 2 355.
— Migasch 405.
— ibn Nachmias 2 141.
— Nasi 2 262 ff.
— Official 481; 2 166.
— Pardo 2 260, 286.
— Penco 2 304 ff.
— Pereira 2 286.
— Sabara 2 85 ff.
— Sahal 408.
— Sambari 2 330.
— Saragossi 2 259.
— Schalom 2 167.
— Schemtob 2 184 ff.
— Steinhardt 2 325.
— Taytasak 2 260 ff.
— Tob Elem 465.
— Trani 2 259.
— Vecinho 2 222.
— Verga 2 225 ff., 256.
— Wakkar 2 148.
— Zadik 406.
— b. Zaddik 2 225.
— Zarfati 2 261.
Josephus Flavius 107, 155, 201 ff.
Josijahu 335.
Josippon 356 ff.; 2 352.
Jost, J. M. 2 427.
Josua 34, 67 ff.
— b. Baruch ibn Boas 2 260.
— b. Chalaphta 273.
— b. Chananja 228, 244.
— Falk I., 2 317.
— — II., 2 318.
— Heschels 2 318.
Josua b. Levi 242.
— b. Perachja 130.
— b. Sirach 138 ff.
— Vivas 2 169.
Jotham 55.
Juan Alfonso da Baena 2 120.
Jungmann, M. 2 446.
Justiniani, A. 244; 2 221.
Justin Martyr 209, 244.
Justus a. Tiberias 202.

Kab b. Alasraf 316.
Kämpf, S. J. 2 447.
Kahana 272.
Kahn, Zadoc 2 442.
Kaidenower s. Ahron, Zewi.
Kalai s. Mordechai.
Kaleb Aphendopolo 2 257.
Kalir s. Eleasar.
Kalonymos 463.
— b. David 2 208.
— b. Kalonymos 2 105 ff.
— b. Todros 2 52, 141.
Kampanton s. Isaak.
Kapsali s. Elia, Mose.
Kara s. Abigedor, Joseph.
Kargau, Mendel 2 420.
Karlin s. Ahron.
Karo s. Joseph.
Kasmune 2 98.
Katz s. Hanna.
Kaufmann, David 2 440.
Kautzsch, Emil 2 437.
Kayserling, M. 2 440.
Kilti s. Joseph.
Kimchi s. David, Joseph, Mose.
Kiparon s. Isaak.
Kirchheim, R. 2 440.
Kirkesani s. Joseph.
Kisch, Abr. 2 397.
Kisz, Joseph 2 446.
Klapp, M. 2 451.
Klausner, Abraham 2 160.
— J. 2 449.
— M. A. 2 447.
Kley, Ed. 2 422, 442.
Kohen, Raphael 2 293, 420.
— Schalom 2 407.
Kohler, K. 2 440.
Kohn, S. 2 451.
Kohut, A. 2 437.
Kolin, S. 2 421.
Kolon s. Joseph.
Kompert, L. 2 450 ff., 452.
Koreisch s. Jehuda.
Kossarski, J. 2 446.
Krochmal, A. 2 438.
— Menachem 2 325.
Krochmal, N. 2 427 ff.
Kuenen, A. 105, 130.
Kuh, E. 2 445.
— M. E. 2 415.
Kulke, E. 2 451.
Kunitz, M. 407.

Lamporonti s. Isaak.
Landau, Ezechiel 2 328, 392, 419.
— s. Jakob.
— M. J. 2 437.
Landauer, M. J. 2 442.
Landshut, L. 2 440.
Laniado s. Samuel.
Lara s. David Cohen.
Lates s. Isaak.
Latif s. Isaak.
Lattes s. Bonet de, Isaak.
Lavater 2 389.
Lazaro Graciano 2 243.
Lazarus, Emma 2 446.
— Moritz 2 438.
Lebensohn, A. 2 449.
— Micha 2 449.
Lebrecht, F. 2 440.
Lehmann, J. 423.
— M. 2 442, 451, 452.
Leibniz 2 368.
L'Empereur, C. 2 365.
Lentschütz s. Salomo.
Leo de Bene 2 244.
Leo Medigo s. Jehuda Abravanel.
— Joseph 2 142.
Leon s. Mose d.
Leontin s. Jehuda b. Meïr.
Lesser, L. 2 446 ff.
Lessing, G. E. 2 396 ff.
Letteris, M. J. 2 447, 449.
Leuschner, G. 2 364.
Leusden, J. 2 365.
Levi b. Abraham 2 40 ff.
— b. Chabib 2 258.
— David 2 446.
— b. Gerson 2 125.
— b. Jakob Altabban 108.
Levin, H. 2 392.
— s. Rahel.
Levinsohn, J. B., 2 448.
Levy, J. 2 437, 440.
— M. A. 2 440.
Liadi s. Salomo.
Lichtenfeld, G. 2 448.
Ligthfoot, J. 2 365.
Lilienblum, M. 2 448.
Lima s. Mose.
Lindau, B. 2 404.
Lipman aus Mühlhausen 2 173 ff.

Lissa, Jakob 2 420.
Littes s. Mordechai.
Liwa aus Regensburg 2 343.
Loanz s. Elia, Jakob.
Loeb, Isidor 2 440.
Lombroso s. Jakob.
Longo s. Saadja.
Lonsano s. Menachem.
Löw, L. 2 436.
Löwe b. Bezalel 2 321.
— J. 2 404 ff.
Löwenberg, J. 2 446, 452.
Löwenstein, B. 2 446.
Löwysohn, S. 2 426.
Luis de Torres 2 223.
Luria s. Isaak, Salomo.
Luther, Martin 2 253.
Luzzatto, Ephraim 2 407.
— M. Ch. 2 283 ff.
— S. D. 2 429, 435, 438.
— Simon 2 240.
Lyra, Nikolaus de.

Maarsen s. Joseph.
Machir 464 ff.
Mahalalel, Halleluja 2 235.
Maier, J. 2 442.
Maimon, S. 2 411 ff.
Maimuni s. Abr. David, Mose.
Malbim, M. L. 2 448.
Malchos, Kleodemos 185 ff.
Maleachi 101 ff.
— Cohen 2 326.
Malesherbes 2 380.
Manasse b. Israel 2 287 ff., 394.
Mandelkern, S. 2 448.
Mane, M. H. 2 449.
Mannheimer, J. N. 2 422, 442.
Manoach Hendel 2 334.
Mantino s. Jakob.
Manuel Belmonte 2 300.
— Eugène 2 446.
Manuela Almeida 2 301.
Mapu, A. 2 448.
Mar b. Aschi 249.
— Hassan 402.
— Samuel 245, 318.
Margoles s. Jakob.
Marie de France 2 94.
Marini s. Sabbatai, Salomo.
Markus, L. 2 423.
Martin, R. 2 38.
Maschallah 317.
Maserdjaweih 317.
Matatja, Hajizhari 2 171, 173.
— b. Josef 2 159.
Matatja b. Salomo 2 100.
Maybaum, S. 2 442.
Mecklenburg, S. 2 448.
Medigo s. Elia, Joseph, Leo.
Medina s. Samel, Schemaja.
Meïr 232 ff.
Meir, Abulafia 2 17 ff.
— Aldabi 2 139.
— Alguadez 2 169.
— Angel 2 265.
— Arama 2 261.
— b. Baruch 2 66 ff.
— — — Halevi 2 158.
— Eisenstadt 2 325.
— b. Gabbai 2 272.
— b. Isaak 485.
— Joseph 406.
— Katzenellenbogen 2 191.
— Lublin 2 317.
— b. Migasch 406.
— Neumark 2 334.
— b. Samuel 477.
— Schiff 2 325.
— b. Simon 2 166.
— Stern 2 344.
Meiri s. Menachem.
Meisel, W. A. 2 442, 447.
Melo s. David A.
Menachem, Asarja de Fano 2 270 ff.
— aus Aquileja 2 64.
— b. Chelbo 466.
— Lonsano 2 236, 244.
— Meiri 2 45.
— Recanati 2 147.
— b. Salomo I. 466, 474.
— b. — II. 2 344, 352.
— b. Saruk 370 ff., 476.
— b. Serach 2 154.
— b. Spiro 2 163.
Menander 209.
— Pseudo- 261.
Mendels s. Edel.
Mendelssohn, D. 2 413.
— Moses 2 388 ff.
Mendes, David Franco 2 404, 407.
Meremar 249.
Meschullam 463.
— b. Jakob 482.
— — Kalonymos 464.
Messer Leon s. Jehuda b. Jechiel.
Meuschen, J. G. 2 372.
Micha 87.
Michael, Adam 2 344.
Migasch s. Joseph, Meïr.
Miguel, Silveyra 2 300, 330.
Minden, J. 2 403.
Minz s. Jehuda.
Mirabeau 2 380.
Mirandola, Pico de 2 204.
Misrachi s. Elia.
Mithridates, Fl. 2 210.
Modena s. Jehuda Arje.
Molcho s. Salomo.
Mölln s. Jakob.
Montalto s. Elia.
Montefiore, Claude 2 440.
Montesquieu 2 380.
Mordechai, Comtino 2 255.
— Dato 2 275.
— Finzi 2 141.
— b Hillel 2 157.
— Jafe 2 321.
— b. Jehosepha 2 166.
— Kalai 2 260.
— Littes 2 361.
— b. Nissan 2 373.
More, H. 2 369.
Morteira s. Saul Levi.
Mosca s. Jehuda b. Salomo ibn.
Mose 27 ff., 53.
— Abbas 2 122.
— Alatino 2 238.
— Alaschkar 2 149, 258.
— Almosnino 2 263.
— Alscheich 2 261, 270 ff.
— Aron 2 262.
— Arovas 2 141.
— Arragel, M. 2 136.
— Basula 2 250, 270.
— b. Bezalel 2 352.
— Botarel 2 150.
— Catalano 2 244.
— Chabib 2 233.
— Chagis 2 326.
— b. Chanoch 312, 369.
— Chassan 2 120, 136.
— Chefez 2 235.
— Chisdai 2 64.
— Coucy 2 29 ff.
— Cordovero 2 270.
— Daraï 2 175.
— b. David b. Naphtali 358.
— Elia Galeno 2 141.
— b. Esra 414 ff.
— a. Evreux 2 31.
— Galante 2 270 ff.
— Germanus 2 368.
— Gikatilla 404.
— Hadarschan 465; 2 338.
— Hamon 2 262.
— Henoch 2 350.
— b. Isaak 2 64, 143, 163.
— Isserles 2 313 ff.

Mose b. Jekutiel 2 255.
— Kapsali 2 255.
— aus Kiew 2 306.
— Kimchi 486.
— Leon 2 73.
— b. Leon Botarel 2 150.
— Lima 2 318.
— Maimon 11, 448 ff.; 2 13 ff.
— Metz 2 251.
— b. Nachman 2 24 ff., 166.
— Najjari 2 261.
— Narboni 2 129, 167.
— b. Netanel 2 136.
— Pinto 2 286.
— Pobian 2 197.
— Porges 2 361.
— Provençale 2 235.
— Ribkes 2 318.
— Rieti 2 123.
— Saertels 2 347.
— b. Salomo 2 134, 166.
— ibn Tibbon 488; 2 166.
— Tordesilla 2 168.
— Trani 2 258.
— Zacuto 2 245 ff.
— Zarzal 2 120, 136.
Mosenthal, S. H. 2 447, 451.
Moser, M. 2 384, 423.
Motot s. Samuel.
Muddawer Ibn 2 98.
Mulder, S. 2 407, 435.
Munk, S. 2 438.
Müller, D H. 80, 100, 440.
Münster, Seb. 2 216, 252.
Muscato s. Jehuda.
Mussaphia s. Benjamin.

Nachman b. Jacob 246, 248.
— Baraslaw 2 418.
Nachmani s. Mose b. Nachman.
Nachschon b. Zadok 337.
Nahmias s. Abr.
Nahum 91.
— II. 117.
Najjara s. Israel, Mose.
Naphtali Altschüler 2 347.
— Cohen 2 319.
— Hirsch Goslar 2 334.
Narboni s. Mose.
Nathan 272, 318.
— aus Gaza 2 281 ff.
— Hababli 362.
— Hameati 2 116.
— Hannover 2 318.
— Isaak 2 444.
— b. Jechiel 477.
Nathan b. Joseph 2 334.
— Official 481; 2 166.
— Spira 2 315.
Natronai I. 268.
— II. 338.
Nechunja b. Hakana 2 68.
Negroponti s. Schemaja.
Nehemia 41 ff., 156.
— II. 234.
— Chajjun 2 282.
— Kalonemeti 2 121.
Netanel b. Jesaja 2 145.
Neto s. David.
Neubauer, A. 2 440.
Neumann, M. 2 404.
Neumark, David 2 438.
— s. Jehuda, Meïr.
Nikolaus de Fulana 2 301.
— de Lyra 2 172.
Nissim b. Jakob 364; 2 114.
— b. Mose 2 146.
— b. Ruben 2 151.
Nitthai aus Arbela 130 ff.
Nöldeke, Theodor 2 436.
Nordau, Max 2 447.
Norzi s. Salomo.
Numenius 209.

Obadja 96.
— Bertinoro 2 207.
— Sforno 2 207, 221.
Obornik, M. 405.
Offenhausen s. Salomo Zewi.
Official s. Joseph, Nathan.
Oliveyra s. Salomo.
Onkelos 286 ff.
Onkeneyra s. Isaak.
Oppenheimer s. David.
Oppert, Julius 2 436.
Origenes 243.
Ostropolie s. Simson.
Ottenheimer, Henriette 2 446.
Ottensosser, D. 2 404.

Palquera s. Schemtob.
Pakuda s. Bachja.
Papa b. Chama 248.
Pappenheim, S. 2 408.
Parchon s. Salomo.
Pardo s. David, Joseph.
Paula dei Mansi 2 216.
Paulus a Santa Maria 2 169.
Pedro Texeyra 2 302.
Peiser s. Simon.
Pellican, Konrad 2 214.
Penini s. Jedaja.
Penso s. Joseph.
Perachja, Kohen 2 257.
Peretz, J. L. 2 373.
Perez b. Elia a Corbeil 2 31.
— b. Isaak 2 67.
Peringer v. Lillgablad, G. 2 373.
Perl, Joseph 2 427.
Perles, J. 2 440.
Petachja aus Regensburg 2 65.
Petit s. Salomo.
Petrarca 2 203.
Petrus 324.
Pfefferkorn, J. 2 213.
Philippson, L. 2 434 ff., 437, 442 ff., 446, 447, 452.
— Martin 2 440.
— Moses 2 404.
— Phöbus 2 452.
Philon der Aeltere 181.
— aus Alexandria 190 ff.
Phokylides Pseudo- 193.
Pina y Pimentel 2 301.
Pinchas 296, 326.
— b. Meïr 2 334.
Pineles, H. M. 2 448.
Pinedo s. Thomas.
Pines, N. 2 449.
Pinsker, S. 2 440.
Pinski, D. 2 453.
Pinto, J. 2 411 ff.
— s. Mose.
Placzek, B. 2 446.
Plessner, S. 2 441.
Pococke E. 2 365.
Polak, G. 2 440.
Pollak s. Jakob.
Polyhistor, Alex. 179.
Pomis s. David de.
Portaleone s. Abraham.
Porto s. Abraham.
Poznanski, S. 2 440.
Prato, Arlotto di 2 187.
Prophiat Duran 2 170 ff.
Primo s. Salomo.
Provençale s. Abr., David.
Pulkar s. Isaak.
Pythagoras 194.

Raba 247.
Rabba b. Chana 263, 403.
— b. Nachmani 247.
Rabe, J. J. 2 372.
Rabbaï 267.
Rabinowitz, J. 2 449.
— Sch. 2 453.
Rabbinowicz, S. J. 2 448.
— H. 2 448.
— S. P. 2 448.
Rabina 249.
Rafael Levi 2 334.

Rafael Rabbenio 2 241.
Rahel Ackermann 2 338.
— Levin 2 413 ff.
— Rausnitz 2 361.
Rahmer, M. 2 434.
Ranke, Fr. H. 30.
Raphall, M. 2 435.
Rapoport, S. J. 2 427 ff.
Rappaport, M. 2 446.
Raschkow, S. 2 407.
Ratner, D. 2 448.
Rebekka Tiktiner 2 351.
Recanati s. Menachem.
Reggio, J. S. 2 435, 438.
Reifmann, J. 2 448.
Reinach, Theodor 2 440.
Reisen, A. 2 453.
Reland, A. 2 364 ff.
Rembrand, A. 2 289.
Renan, Ernst 2 436.
Reubeni s. David.
Reuchlin, J. 2 211 ff.
Reuel Jesurun 2 286.
Reuß, E. 31.
Rhazi 2 134.
Ribkes s. Mose.
Ricius, P. 2 253.
Ricci, A. 2 223.
Rießer, G. 2 430.
Rieti s. Mose.
Ring, M. 2 452.
Rittangel, J. 2 367.
Roccamora s. Isaak.
Rodrigo de Cota 2 242.
Romanelli, S. 2 407.
Romano s. Jehuda.
Rosales s. Immanuel.
Roesel Fischels 2 348.
Rosenfeld, Morris 2 453.
Rosenroth, Knorr v. 2 367.
Rosin, David 2 440.
Rossi s. Asarja.
Rousseau 2 379.
Ruben Höschke 2 323.
Rubin, S. 2 449.
Rubo, J. 2 384, 423.
Rudolf v. Ems 2 90.
Rülf, J. 2 438.
Runkel s. Salomo.

Saad b. Mansur 2 65.
Saadja b. Joseph 342 ff., 536, 572.
— ibn Danan 2 188.
— Longo 2 264.
Saalschütz, J. L. 2 440.
Sabara s. Joseph ibn.
Sabbatai Ambrun 2 333.
— Baß 2 331 ff., 361.
— Donnolo 355 ff.
Sabbatai s. Jehuda ibn.
— Kohen 2 317 ff.
— Malkiel 2 255.
— Marini 2 243.
— Rafael 2 281 ff.
— Zewi 2 280 ff.
Sacharja 100 ff.
— b. Said 357 ff.
Sachs, M. 2 441, 442, 446.
— S. 2 435, 440.
Sahl s. Abr., Joseph.
— b. Bischer 317.
Sahal b. Mazliach 360.
— al Thabari 317.
Sahula s. Isaak.
Salman a. St. Gocr 2 161.
Salnik s. Benj. Ahron.
Salomo 38, 63 ff., 141, 161.
— b. Abigdor 2 334.
— b. Abraham 2 19.
— b. Abr. Kohen 2 260.
— b. Adret 2 34.
— Alami 2 19.
— Algasi 2 257 ff.
— Alkabiz 2 270 ff.
— Almoli 2 257.
— b. Ascher 2 15.
— Ayllon 2 292.
— Bonfed 2 125.
— Da Piera 2 122.
— Duran 2 172 ff.
— Ephraim Lentschütz 2 321 ff.
— b. Gabirol 382 ff.; 2 33.
— Hanau 2 335.
— b. Isaak 467 ff.
— b. Jaïsch 2 142.
— b. Jerocham 359.
— b. Levi 2 260.
— Liadi 2 418.
— Luria 2 312.
— Marini 2 234.
— b. Melech 2 261.
— b. Melgueil 2 141.
— Molcho 2 268.
— ibn al'Mu'allim 515.
— Norzi 2 235.
— Olyveira 2 303.
— Parchon 477.
— Petit 2 54.
— Runkel 2 161.
— b. Samuel 2 262.
— Scharbit Hasahab 2 138, 257.
— Schechna 2 309 ff.
— Serillo 2 259.
— Urbino 2 233.
— Usque 2 242.
— Verga 2 225, 256.
— Zewi Offenhausen 2 361.
Salomo ibn Zikbal 409; 2 85.
Salomon Gotthold 2 422, 435, 442.
Salus, H. 2 446.
Salvador, J. 2 426.
Samoscz, D. 2 407.
— J. 2 397.
Samson Ostropolie 2 315.
— Pine 2 92.
Samuel 37.
— II. 2 318.
— ibn Abbas 2 164.
— Aboab 2 239.
— Abulafia 2 137.
— ibn Adijja 315 ff.
— Archevolti 2 241, 244.
— b. Chofni 36; 2 165.
— aus Evreux 2 31.
— ha-Levi 2 137.
— Hanagid 377 ff., 384, 388.
— Hasardi 2 56.
— Idels 2 313.
— Isaak 2 142.
— Japhe 2 259.
— Katzenellenbogen 2 236.
— Kohen 2 235.
— Laniado 2 261.
— Marsilli 2 141.
— Medina 2 260.
— b. Meïr 474 ff.
— Sir Morel 2 31.
— Motot 2 144.
— Primo 2 281.
— me-Russia 2 306.
— Saforta 2 231.
— Schlettstadt 2 100.
— Schullam 2 256.
— Serillo 2 259.
— Silva 2 294.
— Sulami 2 48 ff.
— Tibbon 488.
— Uceda 2 261.
— Usque 2 227.
— Valerio 2 261.
— Zarza 2 143.
Samuely, N. 2 449.
Santob di Carrion 2 119 ff.
Sarah Copia Sullam 2 243 ff.
— de Fonseca 2 301.
Sarco s. Jehuda.
Sarteano s. Abraham.
Saruk s. Menachem.
Sasportas s. Jakob, Samuel.
Satanow, J. 2 404 ff.
Saul b. Anan 333.
— Kohen Aschkenasi 2 201, 208.
— Levi Mortera 2 287.

Savanarola, G. 2 221.
Scaliger, J. 2 364.
Schahin 2 118.
Schaikewitsch, N. 2 453.
Schalom b. Isaak 2 160, 265.
— s. Abraham, Joseph.
Schammai 116 ff., 132.
Schapira, K. A. 2 449.
Schatzkes, H. 2 448.
Schechna s. Salomo.
Schechter, S. 304; 2 440.
Scheidt, B. 2 365.
Schemaja 132.
— Medina 2 234.
Schemarja b. Elchanan 244.
— Negroponti 2 135.
— b. Simcha 2 153.
Schemtob Gaon 2 147.
— b. Joseph 2 185.
— Palquera 41 ff., 77 ff.
— Schemtob 2 148.
— b. Schaprut 2 168.
Scherira b. Chanina 361.
Scheschet 246.
Scheschna, Mar Rab 268.
Scheyer s. Tewele.
Schiff s. Meïr.
— Hermann 2 452.
Schlettstadt s. Samuel.
Schmelka b. Chajjim 2 351.
Schnitzler, Arthur 2 452.
Schorr, O. H. 2 440.
Schottländer, B. 2 415.
Schreiner, M. 2 440.
Schürer, Emil 2 437.
Schudt, J. J. 2 370.
Schullam s. Samuel.
Schulmann, K. 2 448.
Schurmann, A. M. 2 364.
Schureih b. Imran 316.
Schwab, Moïse 2 440.
Schwarz s. Chajjim.
— A. 2 440.
— J. 2 446.
Scotus Duns 2 31.
Scotus Michael 2 40.
Scriptoris, P. 2 214.
Secharja b. Salomo 2 145.
Segre, J. B. 2 380.
Selden, J. 2 369.
Seligmann Reiß 2 352.
Sennert, A. 2 364.
Serach b. Nathan 2 250.
Serachja Hajewani 116.
— Halevi 482 ff., 2 99, 173.
— b. Isaak 2 55, 116.
Serillo s. Salomo, Samuel.
Seruk s. Israel.
Sertels s. Mose.
Sforno s. Obadja.
Siciliano s. Jehuda.
Siegfried, Carl 2 437.
Silbermann, L. 2 448.
Silva s. Samuel.
Simaweih, Ibn 318.
Simcha b. Samuel 480 ff.
Simlaï 243 ff.
Simon b. Abba 245.
— Duran 2 171, 181 ff.
— b. Gamaliel 135.
— Hadarschan 465.
— b. Jochaï 232, 234, 319.
— b. Joseph 2 46.
— Kara 274.
— aus Kahira 337.
— aus Lakisch 242.
— b. Netanel 228.
— Peiser 2 336.
— R. 30, 2 370.
— b. Schatach 121.
Simra s. David Abi.
Simson b. Abraham 479, 2 22.
— a. Chinon 2 155.
— b. Zadok 2 156.
Simuna 267.
Sind b. Ali 318.
Singer, S. 2 442.
Sinzheim, D. 2 380.
Sirach s. Jesus.
Sirkes s. Joel.
Slonimsky, Ch. 2 448.
Smolensky, P. 2 448 ff.
Sofer, Mose 2 421.
Sokolow, N. 2 448.
Sola, A. 2 435.
Soncino s. Gerson.
Spector, M. 2 453.
Spinoza s. Baruch.
Spira s. Ahron, Nathan.
Spiro s. Menachem.
Stade, B. 2 437.
Steckelmacher, M. 2 438.
Stein, L. 2 437, 442, 446, 447.
Steinheim, S. L. 17; 2 438 ff., 445.
Steinhardt, Joseph 2 420.
— M. 2 403.
Steinschneider, M. 8; 2 440, 447.
Steinthal, H. 21; 2 438.
Stern s. Meïr.
— M. J. 2 447, 448, 449.
Strack, Hermann 2 437.
Sulami s. Samuel.
Sullam s. Sarah Copia.
Sulzbach, A. 2 447.
Summenhart, C. 2 214.
Suraïh b. Imran 316.
Surenhuysen, J. 2 365.
Süßkind s. Alexander.
— von Trimberg 2 91 ff.
Symmachus 208.
Szanto, S. 2 447.

Tam s. Jakob.
Tanchum b. Joseph 2 147.
Taube, Pan 2 361.
Tauber, J. S. 2 451.
Tawus s. Jakob.
Taytasak s. Joseph.
Teixeyra s. Pedro.
Templo s. Jakob.
Tendlau, Abr. 2 447.
Teomim, Joseph 2 420.
— s. Jona.
Tewele Scheyer 2 324.
Thallus 209.
Thanchuma 272.
Theodorus 207.
Theodotion 209.
Theodotus 189.
Thiery, A. 2 380.
Thomas v. Aquino 2 31 ff., 195 ff.
— de Pinedo 2 302.
Thomasius, Chr. 379.
Tibbon s. Jehuda, Mose, Samuel.
Tobijja b. Elieser 465.
— Kohen 2 334.
— b. Mose 491.
Todros Abulafia 2 68.
Todrosi 2 141.
Toland, J. 2 379.
— Tordesila s. Mose.
Trani s. Jesaja, Jakob, Mose.
Treuenfels, A. 2 434.
Trigland, J. 2 373.
Troki s. Isaak.
Troplowitz, P. 2 404, 407.
Tuch, P. 30.
Tudela s. Benjamin.

Uceda s. Samuel.
Ugolino, B. 2 373.
Unger, Chr. T. 2 372.
Urbino s. Salomo.
Uri, Phoebus 2 344.
Uriel d'Acosta 2 293 ff.
Usiel s. David, Isaak, Jakob, Jonathan.
Usque s. Abr., Salomo, Samuel.

Valerio s. Samuel.
Vater 30.
Vatke, W. 30 ff.
Vecinho s. Joseph.
Vega s. Jehuda.
Veit, D. 2 414.
— M. 2 447.
Verga s. Joseph, Jehuda, Salomo.
Vidal Alatino 2 238.
— Benvenisti 2 173.
— Toloso 2 155.
Vives s. Josua.
Vita de Cologna Abr. 2 380.
Vital s. Chajjim, David.
Viterbo, Egidio de.
Vitringa, C. 2 372.
Voltaire 2 379.
Voorst, W. H. 2 365.
Vossius, G. 2 289.
— J. 2 289.

Wachter, J. G. 2 368.
Wagenseil, J. Chr. 2 366.
Wähner, A., 2 372.
Wakkar s. Joseph ibn.
Wassermann, J. 2 452.
Weil s. Jakob.
Weill, Alex. 2 452.
Weiß, J. H. 2 437.
Wellhausen, J. 31 ff.
Wessely, N. H. 2 399 ff.
— Wolfgang 2 440.
Wessyl, J. 2 214.
Wette, Lebrecht de 30; 2 436.
Widmannstedt, J. A. 2 253.
Wiener, M. 2 440.
Wihl, L. 2 445.
Wilna s. Elia.
Wise, J. M. 2 440.
Wohlwill, J. 2 384, 423.
Wolf, Chr. 2 379.
— G. 2 440.
— J. Chr. 8; 2 371 ff.
— S. J. 2 404.
Wolff, A. 2 442.
Wolflein v. Lochamm 2 92.
Wolfsohn, A. 2 404 ff., 447.
— Wilhelm 2 447.
Wülfer, J. 2 360, 366.
Wünsche, August 2 437.

Zaddik s. Joseph ibn.
Zahalon s. Jakob.
Zakuto s. Abraham, Mose.
Zangwill, Israel 2 451 ff.
Zarfati, s. Isaak, Joseph.
Zarzah s. Samuel.
Zederbaum, A. 2 448.
Zedner, Joseph 2 437, 440.
Zemach b. Paltoï 337.
Zephanja 91 ff.
Zewi Hirsch Aschkenasi 2 325.
— — Kaidenower 2 351.
— s. Sabbatai.
Zidkijja b. Abraham 2 56.
Zikbal s. Salomo ibn.
Zirndorf, H. 2 446.
Zlocisti, Th. 2 446.
Zunz, Leopold 8, 12; 2 384, 423, 425 ff., 447.
Zweifel, L. 2 448.

Register der angeführten Schriften.

(Die Band-Ziffer 2 ist fett gedruckt.)

Abodath hak-Kodesch 2 272.
Aboth de Rabbi Nathan 272.
Accentibus et orthographia linguae hebraicae, de 2 215.
Achijja 107.
Achitob we-Zalmon 2 171.
Acta Ester mit Achaschwerosch 2 359.
Addereth Elijjahu 2 257.
Agron 345, 401.
Agudda 2 159.
Agur 2 191.
Ahasverusspiel 2 359.
Ahnenbilder 2 446.
Ajjeleth Ahabim 2 303.
Ajuma ka-Nidgaloth 2 262.
Akedath Jizchak 2 188.
Akida-ar-Rafia, Al 443.
Aktion von König David und Goliath 2 359.
Alabanças de Sancitad, Las 303.
Alexanderlied 2 114.
Allgemeine Zeitung des Judentums 2 434.
Almagest 317.
Almanach perpetuum 2 223.
Almansor 2 444.
Alphonsische Tafeln 2 136.
Al tehi keabothecha (Alticabatica) 170.
Amadis de Gaula 2 265.
Amal we-Thirza 2 407.
Amânât wal-I tiqâdât, Kitab al 347.
Anak 416.
Animae facultatibus, De 2 233.
Annalen des Abul-Fatch 360.
Antiquitates Ebraeorum 2 372.
Anwâr, Kitab al 360.
Apokalypse Abraham's 163.
Arabische Makkabäerbuch, Das 357.
Arajoth, Sepher ha- 491.
Arba'a Turim 2 151.
Arbah Kosoth 2 408.
Aremath hach-Chittim 2 122.
Ari Noham 2 248.
Aristeas-Fragmente 186.
Arte cabbalistica, De 2 211.
Aruch v. Nathan b. Jechiel 477.
Arugeth hab-Bosem 419.
Asaph, Sepher 359.
Ascheri 2 51.
Asiré hat-Thikwa 2 304.
Atereth Sekenim 2 193.
Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften 2 411.
Autonomie der Rabbinen, Die 2 441.

Ba'al hak-Kenaphajim 2 122.
Ba'ale han-Nephesch 448.
Baba-Buch 2 355.
Babylonischer Talmud 249.
Bachur, Hab- 2 217.
Bahir, Sepher hab- 2 59.
Bajazzo 2 446.
Bakkaschath hal-Lamdin 2 101.
Bakkaschath ham-Memin 2 102.
Bamidbar Rabba 271.
Baraitha 2 237.
Barlaam und Josaphat 2 89.
Baruch, Buch 158.
Batté han-Nephesch we hal-Lechaschim 2 40.
Bechinath had-Dath 205.
Bechinath hak-Kabbala 2 248.
Bechinath Olam 2 102.
Bedek hab-Bajith 2 37.
Be'er hag-Gola 2 318.
Be'er Mosché 2 347.
Bekämpfung der Philosophen (Al Gazzali) 435.
Bellorum Dei, Liber 2 38.
Ben David 2 248.
Ben ham-Melech wehan-Nasir 2 89.
Ben Koheleth 379.
Ben Mischlé 378.
Ben Porath Joseph 2 262.
Ben Thehillim 378.
Ben Zijjon 405.
Bereschith Rabba 271.
Bereschith Rabbathi 465.
Berith, Sepher hab- 486.
Berith, Menucha 2 149.
Berura, Sapha 440.
Besamim Rosch 2 392.
Beth chadasch 2 317.
Beth Elohim 2 258.
Beth hab-Bechira 2 45.
Beth Jisraël 2 352.
Beth Joseph 2 277.
Biblia Pentapla 2 344.
Bibliotheca Hebraea 2 371.
Bibliotheca magna rabbinica 2 371.
Bibliotheca Rabbinica 2 362.
Biblische Orient, Der 2 441.

Bikkuré ha-Ittim 2 428.
Bina le-Ittim 2 236.
Binjan Schelomo 2 335.
Birkath Abraham 2 15.
Birkath has-Sebach 2 318.
Böhmische Juden 2 451.
Boker le-Abraham 2 282.
Bosem kadmon 2 235.
Brantspiegel 2 350.
Briefe des Eupolemus 184.
Briefe über die deutsche Literatur und Sprache 2 415.
Buchenstein und Cohnberg 2 452.
Bürgerliche Verbesserung der Juden, Ueber die 2 294.

Canto di Judit 2 234.
Causis, De 413.
Celestina 2 242.
Certamen philosophicum 2 298.
Chai b. Mekiz = Chaiwan ibn Joktan 2 129.
Chai ha-Olam 2 209.
Chajjath Kané 2 269.
Chajjé Jehuda 2 250.
Chajjim, Sepher hach- 2 321.
Chakmoni 355.
Chassidim, Sepher hach- 2 61.
Chasuth Kascha 2 188.
Chatham Sopher 2 421.
Chathan Damim 2 161.
Chathom, Sepher hach- = Moré Nebuchim 459.
Chawwoth Da'ath 2 420.
Chawwoth Jaïr 2 324.
Chazari, al = Kitâbal-Chudjdja 433.
Chelkath Mechokek 2 318.
Chereb ham-Mithhappecheth 2 101.
Chescheb ha-Ephod 2 170.
Cheschek Schelomo 2 209.
Chidduschê Haggadoth 2 38.
Chidduschê Halachoth 2 313.
Chidduschim 2 259.
Chidoth Isopito 2 95.
Chinnuch, Sepher hach- 2 37.
Chissuk Emuna 2 373.
Choboth hal-Lebaboth 397.
Chochmath Schelomo 2 312.
Chotham hat-Thochnith 2 102.
Chronik 41.
Chronik der Könige Persiens und Mediens 46.
Chronologie des Demetrius 179.
Chudaidad 2 265.
Chudjdja wad-dalil fi Nuzra ad-Din wadh-Dhalil, Kitab al- 433.
Clavis talmudica 2 372.
Conciliador 288.
Conde Lucanor 119.
Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour conposer le livre de Genèse (Astruc) 29.
Consejos y documentos del Rabbi Don Santo al rrei Don Pedro 2 119.
Cosolaçam as tribulações de Ysrael 2 227.

Dalâlat al-Chaïrin 455.
Daniel 102.
Daniel Zusätze zu 158.
Darché hat-Thalmud 2 190.
Darché No'am 2 233.
David 2 243.
Debarim Rabba 271.
Deborah 54.
Decamerone 2 114.
Degel Ahaba 2 241.
Derech Emuna 2 186.
Derech Erez 272.
Derischa u-Perischa 2 317.
Deuterojesaja 98.
Deuteronomium 31.
Dialoghi di amore 2 219.
Dialogi tres de auro 2 237.
Diatribe de secta Karaeorum 2 373.
Dibré haj-Jamim le-Malché Zarphath u beth-Otoman ha-Pugar 2 226.
Dibré haj-Jamim schel Moschê 273.
Dibré Joseph 2 330.
Dichos y sentencias de Filosofos sacados de libros arabes 2 135.
Dichter und Kaufmann 2 450.
Dignitate hominis, de 2 210.
Dikduké Sopherim 122.
Dinim, Sepher had- 335.
Disciplina clericalis 2 114.
Discorso à l'humuna méseria 2 238.
Discorso circa il stato degli Hebrei 2 240.
Divina Commedia 245.
Dodi we-Nechdi 2 95.
Dor haphlaga 2 235.

Ebel Rabbathi 276.
Eben Bochan 2 106.
Eben jekara 2 289.
Ebräische Gesänge 2 446.
Ecclesiasticus 140.
Echa Rabbathi 271.
Eden Aruch 2 246.
Eldad had-Dani, Sepher 339.
Elementa Theologiae d. Proclus 412.
Eleph Alphin 2 101.
Elia, Buch des 273, 319.
Elim 2 251.
Elisa b. Abuja 2 449.
Elucidarius Cabbalisticus 2 368.
Emek Rephaim 2 189.
Emek hab-Bacha 2 226.
Emuna-ha-rama, ha = Al-Akida-al Refi'a 2 443.
Emunoth, Sepher 2 148.
Emunoth we-had-Deoth, Sepher ha- 347.
Ené ha-Eda 2 209.
En hak-Koré 2 184.
En Ja'akob 2 258.
Entdecktes Judentum 2 367.
Entthronten, Die 2 447.
Enzyklopädie der lauteren Brüder 339.
Epistolae obscurorum vivorum 2 214.
Erech Millin 2 427.
Erläuterung der heiligen Gesetze von Aristobulus 193.
Erreichung, Die 2 165.
Eschkol, Sepher ha- 482.
Eschkol hak-Kopher 492.
Eser, Sepher ha- 485.
Esperança de Israel 2 289.
Esra 42.
Esra, Drittes Buch 156.
Esterka 2 447.
Esther 46.
Esther (Drama) 2 243.
Esther, Zusätze zu 158.
Et Sopher 466.
Etwas über rabbinische Literatur 2 423.

Eulenspiegel 2 355.
Evidenz des Christentums, Ueber die 2 389.
Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, Ueber die 2 388.
Ewigen Lebens, Buch des 2 350.
Exagoge 189.
Examen dos tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley 2 293.
Excellencias y-calumnias de los Hebreos, Las 2 240.
Exemplar humanae vitae 2 293.
Exodus 26.
Extremos y grandezas de Constantinople 2 263.
Ez Chajjim 2 176.
Ezer ha-Emuna 2 168.
Ez hach-Chajjim 2 273.

Faust 2 449.
Fixsterne, Ueber die 2 137.
Fortunatus mit seinem Seckel und Wunschhütlein 2 354.
Fragilidad humana, De la 2 288.
Frankfurter Vinzlied 2 358.
Führer der Aerzte 353.

Galui, Sepher hag- 421, 486.
Gan 478.
Gan ham-Melech 2 257.
Gan na'ul 2 400.
Gebote, Buch der 333ff., 358, 360, 365, 454; II. 29.
Gebulim we-har-Rischumim, Sepher hag- 353
Gedichte (von H. Zirndorf) 2 446.
Gedichte eines polnischen Juden 2 415.
Gegen Apion (Josephus) 202.
Gegen Flaccus (von Philo) 199.
Geheimnis des Hofes 2 338.
Geheimnisse der katholischen Wahrheit 2 253.
Geheimnisse des Rabbi Simon b. Jochai 319.
Gemul Athaljahu 2 404.
Genesis 27.
Genügens, Buch des 377.
Gesammelte Schriften (Riessers) 2 430.
Gesammelte Schriften (Zunz') 2 426.
Gesandtschaft an Cajus (von Philo) 199.
Gesänge Obadjas b. Amos aus der Verbannung 2 445.
Geschichte des Hauses David 2 361.
Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer 2 427.
Geschichte der Juden 2 443.
Geschichte des jüdischen Krieges 202.
Geschichte der jüdischen Poesie 2 436.
Geschichte des Volkes Israel 2 436.
Geschichte des Hekatäus v. Abdera 209.
Geschichte des Judentums und seiner Sekten 2 427.
Geschichten aus dem Ghetto 2 451.
Geschichten einer Gasse 2 451.
Geschichte und Literatur, Zur 2 426.
Geschichte unseres Messias, des Gerechten 319.
Getreue Pariserin, Die 2 354.
Gib'ath Scha'ul 2 287.
Gilgulim, Sepher hag- 2 273.
Ginnath Egos 2 69.
Gottesdienstliche Vorträge der Juden 2 425.
Graecus Barbarus 2 197.
Graecus Venetus 197.
Große Schauplatz, Der 2 403.
Gründe der Tafeln, Die 441.
Gute Sinn, Der 2 351.

Habakuk 92.
Hachra'oth d. Jakob Tam 475.
Haggai 100.
Hak-Koloth jechdalun 2 407.
Halachoth des Jehudai b. Nachmani 268.
Halachoth, Buch der (von Isaak b. Jakob al-Fasi) 403.
Halachoth Gedoloth 337.
Halichoth Olam 2 190.
Hamans Testament und Tod 2 359.
Handspiegel 2 213.
Harkaba, Sepher hah- 2 217.
Hasmonäer, Die 447.
Hasmonäerrolle 135.
Hassagoth 484.
Hat-Thadir 2 255.
Haus Ehrlich 447.
Haus Hillel, Das 2 452.
Hawi, al- 2 134.
Hebräische Josephus, Der 356.
Hebräische Melodien 2 444.
Hebrew Melodies 2 444.
Hechaloth Rabbathi (Midrasch) 294.
Hegjon han-nephesch 409.
Henoch, Buch 159.
Heptaplus 2 204.
Heraklitische Briefe 209.
Her Dwietrich 2 354.
Hesekiel 96.
Hexapla 243.
Himmelfahrt des Propheten Jesaja 163.
Himmelfahrt Mose's 163.
Hiob 71.
Histoire critique du Vieux Testament 2 370.
Historia dei riti ebraici 2 250.
Histoire de la domination Romaine en Judée 2 426.
Histoire de la Religion des Juifs 2 370.
Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu 2 426.
Historia de proeliis 2 139.
Historia dynastiarum 2 256.
Hohelied 67.
Horae hebraicae et talmudicae 2 365.
Horeb 2 433.
Hosea 86.

Ibbur Sepher ha- 409.
Iggereth Ba'alé Chajjim 2 108.
Iggereth hag-Ge'ula 2 189.
Iggereth hak-Kodesch 2 25.
Iggereth hasch-Schemad 452.
Iggereth Theman 451.
Iggereth hat-Theschuba 2 21.
Iggereth haw-Wikkuach 2 42.
Iggereth Mussar 2 19.
Iggereth Orchoth Olam 2 230.

Iggul 337.
Ikkarim 2 182.
Im Erub 2 446.
Imré No'asch 2 122.
Indien nach Italien, Von 2 302.
Introductio ad historiam Philosophiae Hebraeorum 2 369.
Ir David 2 291.
Isagogicus astronomicus 2 208.
Israelit, Der 2 442.
Israelitische Religionslehre 2 437.
Israelitische Wochenschrift 434.
Ittim, Sepher ha- 409.

Ja'ar Lebanon 2 250.
Ja'aroth Debasch 2 327.
Jad, Sepher haj 453.
Jad-hach-Chasaka 453.
Jad Mal'achi 2 326.
Jakob Tirado 2 452.
Jalduth we-Bacharuth 2 407.
Jalkut Reubeni 2 323.
Jalkut Schim'oni 465.
Jam schel Schelomo 2 312.
Jaschar, Sepher haj- 2 98.
Jedidja 2 422.
Jehuda Mechokeki 2 244.
Jelamdenu 272.
Jere'im, Sepher 479.
Jeremia 93 ff.
Jerusalem 181.
Jerusalem oder Ueber religiöse Nacht im Judentum 2 395.
Jesaja 87 ff.
Jesaja-Chronik 107.
Jeschu'oth Meschicho 2 197.
Jeschurun 2 434.
Jesod Dikduk 440.
Jesod ha-Emuna 2 206.
Jesod More 440.
Jesod Olam 2 245.
Jesodoth ham-Maskil 2 145.
Jesodoth, Sepher haj- 353.
Jesus Sirach's Weisheitssprüche 138.
Jezira, Sepher 291.
Jir'a, Sepher haj- 2 19.
Joel 83.
Jojachin 2 447.
Jona 44.
Jordansklänge 2 446.
Joselmann von Rosheim 2 226.
Joseph ham-Mekanné 481.
Josua 34.
Josua-Chronik 366.
Jubiläen, Buch der 162.
Juchasin, Sepher 2 224.
Jude, Der 2 434.
Judenbeichte 2 213.
Judenfeind 2 213.
Judenspiegel 2 213.
Juden, Ueber die 179.
Jüdische Altertümer 202.
Jüdische Familienpapiere 2 452.
Jüdische Klänge 2 446.
Jüdische Merkwürdigkeiten 2 340.
Jüdischen Könige, Die 183.
Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg 2 1027.
Jüdischer Krieg 262.
Jüdische Theriak, Der 2 1027.
Judith 149.

Ka'arath keseph 2 98.
Kabbala, Sepher hak- 433.
Kabbala denudata 2 367.
Kab ha-Jaschar 2 318.
Kad ha Kemach 2 69.
Kaiser Octavian 2 354.
Kalila we-Dimna 2 96.
Kana, Sepher hak- 2 149.
Kaphthorwa-Pherach 2 140.
Kauf und Verkauf, Abhandlung über (von Gaon Hai) 362.
Kebod Elohim 2 184.
Kehillath Ja'akob 2 234.
Kehunnath, Abraham 2 235.
Kelalé Schemuël 2 259.
Keli Jakar 2 321.
Kerem chemed 2 435.
Kerethi we-Pelethi 2 327.
Kescheth Nachoscheth 2 265.
Kescheth u-Magen 2 171.
Kether Kehunna 2 291.
Kether Malchuth 391.
Kether Schem tob 2 64.
Kether Thora 2 176.
Kirjath Sepher 2 156.
Kitâbasch-Scharâ'i' 454.
Klagelieder 77.
Klagen eines Juden 2 444.
Kleine Genesis 162.
Kleiner Aruch 2 360.
Knabenraub von Carpentras, Der 447.
Kodaschim (Mischnateil) 238.
Koheleth 74 ff.
Koheleth Mussar 2 402.
Kol-bo = Orchoth Chajjim 2 153.
Kol Elohim 2 228.
Kol Sachal 2 249.
Könige, Bücher der 38 ff.
Korb, Der 2 56.
Koré had-Doroth 2 330.
Kostbare Buch, Das 2 355.
Krieg der Wahrheit 2 121.
Kriege des Messias 319.
Kriege Jahve's, Buch der 107.
Kritik der Untersuchungen über die drei Religionen 2 65.
Kuh-Buch 2 355.
Kunst der Kabbala 2 213.
Kuppoth har-Rocheliin 467.
Kusari = Kitabal-Chudjdja 433.

La-Jescharim Thehilla 2 284.
Lauten, Buch von den 358.
Lebanon 2 400.
Leben des Flavius Josephus 202.
Lebens, Buch des 2 71.
Lebensbeschreibung des Hermippus 209.
Lebenssymptome 2 446.
Lebuschim 2 321.
Lechem Jehuda 2 264.
Lekach Tob 2 336.
Leschon Limmudim 2 284.
Leviathan 2 409.
Leviticus 32.
Liebe zu Zion 2 448.
Liebschaft von Floris und Blanchefleur 354.
Likkutim, Sepher hal- 2 270.
Livjath Chen 2 235.
Literaturgeschichte der synagogalen Poesie 2 425.
Lob des Tabaks 2 358.
Luchoth ha-Eduth 2 328.
Luma', Kitab al- 376.

Ma'abar Jabbok 2 275.
Ma'adanné Melech 2 104.
Ma'aloth, Sepher ham 2 42.
Ma'aloth ham-Middoth 2 57.
Ma'amar al-Jischmaël 238.
Ma'amar ha-Emuna 2 166.
Ma amar haj-Jichud 459.
Ma ânî an-Nafs = Thorath han-Nephesch 399.

Ma'arecheth ha-Elohuth 2 67.
Ma'asé Aschmodaï 274.
Ma asé Bereschith (Midrasch) 289.
Ma'asé Bostenaï 2 256.
Ma'asé Buch 2 352 ff.
Ma'asé de Rabbi Jehoschuah b. Lewi 273.
Ma asé Ephod 2 170.
Ma asé Merkaba (Midrasch) 273.
Ma asé Thora 273.
Ma'asé Tobijja 2 334.
Macabeo 2 300.
Machadara wel-Madhakara, Kitab al- 419.
Machasor Witri 480.
Machazith hasch-Schekel 2 421.
Machbereth 371.
Machbereth ha-Aruch 477.
Machberoth Ithiël 2 79.
Machsik ha-Emuna 2 166.
Mafteach 364, 408.
Magen Aboth 2 181.
Magen Abraham 2 230.
Magen Naschim 2 203.
Magen we-Chereb 2 249.
Magen we-Romach 2 172.
Magen we-Zinna 2 172.
Maggid, Ham- 2 348.
Maggid Mescharim 2 278.
Mahalach Schebilé ha-Da'ath 486.
Makaçid al-Filasifa 2 43.
Makkabäerbücher 151 ff.
Makkabäerbuch, Zweites 153, 357.
Makkabäerbuch, Drittes 154.
Makkabäerbuch, Viertes 155.
Makré Dardeke 2 360.
Maleachi 2 101.
Malmad ha-Thalmidim 2 39.
Ma'muni sche astronomische Tafeln 2 171.
Manhig, Ham- 485.
Ma'or 483.
Mappa 2 313.
Mar'é, Sepher ha- 2 350.
Marpé Laschon 2 233.
Maschmia' Jeschua 2 197.
Masora, Die große 296.
Masora Die kleine 296.
Masoreth ham-Masoreth 2 217.
Masoreth Sejag la-Thora 2 18.
Massa Gé Chissajon 2 56.
Massa'oth Binjamin 446.
Massecheth Aziluth 294.
Massecheth Kalla 276.
Messecheth Purim 2 107.
Messecheth Sopherim 276.
Matté Dan 2 292.
Mazreph le-Keseph 2 229.
Me'ammez Koach 2 263.
Me'asseph, Ham- 2 403.
Mebakkesch, Sepher ham- 2 42.
Mechabberoth, Sepher 2 109.
Mechiltha 234.
Mechirath Joseph 2 358.
Medikamente, Die (von Donnolo) 355.
Medico hebraeo, De 2 338.
Megallé Amukoth 2 315.
Megallé Themirin 2 427.
Megillath Antiochus 273.
Megillath apha 2 235.
Megillath Eba 2 321.
Megillath ham-Megallé 409.
Megillath Juchasin 273.
Megillath Setharim 362.
Megillath Ta'anith 362.
Meïr Nathib 2 187.
Mekor Chajjim 393; 2 143.
Melachim, Sepher ham- 2 108.
Melecheth ham-Mispar 2 255.
Melecheth Machschebeth 2 235.
Melizath Epher we-Dina 2 122 ff.
Melizath has-Sechok 2 104.
Meluchath Scha'ul 2 407.
Memorbücher 2 331.
Mendel Gibbor 2 451.
Meneketh Ribka 2 351.
Menorath ham-Maor 2 155.
Me'or Enajim 2 228.
Merope 2 283.
Meschal hak-Kadmoni 2 96.
Meschalim des Jakob b. Eleasar 2 96.
Mescharim 2 153.
Methurgeman 2 218.
Mibchar 2 175.
Mibchar Peninim 392.
Micha 87.
Michlol 486.
Michlol Jophi 2 143, 261.
Michtham le-David 2 259.
Middoth, Sepher ham- 2 255.
Middoth des R. Nathan, Die 318.
Midrasch 269 ff.
Midrasch asereth had-Dibberoth 273.
Midrasch Bahir 294; 2 68.
Midrasch des Rabbi Nechunja 2 68.
Midrasch ele eskera 274.
Midrasch hach-Chochma 2 40.
Midrasch hag-gadol 466.
Midrasch Jalkut 274.
Midrasch Konen 294.
Midrasch Petirath Mosché 273.
Midrasch Schemuël 2 261.
Midrasch Wajjis'u 273.
Midrasch Wajjoscha' 274.
Migdal Oz 2 283.
Mikdasch meat 2 123.
Mikna, Sepher ham- 2 226.
Mikné Abram 2 208.
Mikraoth gedoloth 2 232.
Milchamoth Adonai 2 15, 125.
Milchamoth Mizwa 2 166.
Milchemeth Choba 2 172.
Milchemeth hach-Chochma weha-Oscher 2 88.
Millim le-Eloah 2 403.
Milloth hag-Higgajon 449.
Mincha belula 2 234.
Minchath Jehuda Soné han-Naschim 87.
Minchath Kenaoth 2 46.
Minchath Schai 2 235.
Minhagim 2 160.
Miph'aloth Elohim 2 195.
Mischlé Arab = Sepher ham-Musar 2 99.
Mischlé Asaph 2 404.
Mischlé Schu'alim 2 94.
Mischlé Sindabar 2 96.
Mischmereth hab-Bajith 2 37.
Mischna des Abba Saul 237.
Mischna des Rabbi Akiba 229.
Mischnath Chachamim 2 326.
Mischné Thora 453.
Mispar, Sepher ham- 441.
Mitpachath Sopherim 2 328.
Mizwoth, Sepher ham- 365, 454.
Mizwoth, gadol, Sepher 2 29.
Mizmor-Thoda 2 348.
Mo'ed (Mischnateil) 238.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 2 433.
Moré ham-Moré 2 42.
Moré Nebuché has-Seman 2 427.
Moré Nebuchim 455.
Mosaïde = Schiré Thiph'-ereth 2 401.
Mose 2 446.
Mosené Zedek 2 23.
Moznajim, Sepher 440.
Muchtari, Kitab al- 2 361.
Musaré haph-Philosophim 2 136.
Mussar, Sepher ham- 2 99.
Mussar, haskel 362.
Mustalhik 376.

Nachalath Schim'oni 2 336.
Nahum 91.
Naschim (Mischnateil) 238.
Natura octavae sphaerae, de 2 223.
Nechmad we-Na'im 2 329.
Nehemia 42.
Nephesch, Sepher han- 2 42.
Nephuzoth Jehuda 2 236.
Nesikin (Mischnateil) 238.
Nethiboth Olam 2 321.
Neue Sammler, Der 2 408.
Neunzehn Briefe über Judentum 2 433.
Newé Schalom 2 196.
Nischmath Chajjim 2 288.
Nistarot des Simon b. Jochai 319.
Nizzachon 2 173.
Noachide, Die 2 415.
Noda' bi-Jehuda 2 392.
Nomenclator 2 365.
Nomologia o dicursos legales 2 239.
Nopheth Zuphim 2 202.
Novum Testamentum ex Talmude illustratum 2 372.
Numeri 32.
Nur eine Seele 2 447.

Obadja 96.
Obstgärten 2 145.
Ochla we-Ochla 358.
Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge, Die 2 438.
Oheb Naschim 2 87.
Ohel Ja'akob 2 417.
Ohel Mo'ed 2 233.
Olam hak-katon 406.
Olath Schabbath 2 188.
Omnium gentium leges et ritus 2 226.
Or Adonai 2 179.
Or Ammim 2 207.
Or Chajjim 2 181.
Orchoth Chajjim 2 153.
Or Esther 2 406.
Or hach-Chajjim 2 206.
Orient 2 434.
Or sarua' 2 65.
Oscher, Sepher ha- 491.
Osternbuch 2 213.
Oesterreichischer Mordechai 2 157.
Othijjot de Rabbi Akiba 344.
Ozar hach-Chajjim 2 236.
Ozar hak-Kabod 2 68.
Ozar hasch-Schoraschim 2 404.
Ozar nechmad 2 435.

Pachad Jizchak 2 336.
Palästinensischer Talmud 249.
Pandekten des Presbyters Ahron 317.
Pankosmosophia 2 333.
Paradies und Hölle, Traktat von 273.
Paradies der Weisheit 317.
Para o dio santo de Kipur 2 302.
Pardes 2 154.
Pardes Sepher hap- 102.
Pardes Rimmonim 2 270.
Paria 2 444.
Pascalogia 2 292.
Pastor fido 2 283.
Pelia, Sepher hap- 2 149.
Pene Jehoschuah 2 317.
Pentateuch 28 ff.
Perakim-be-Hazlacha 459.
Perek Schira 338.
Peri chadasch 2 325.
Peri Megadim 2 420.
Peschita 287.
Pesiktha Rabbathi 272.
Pesiktha Suttartha 272.
Pflug, Am 2 452.
Phaedon 2 415.
Philosophische Gespräche 2 415.
Phokylideisches Gedicht 193.
Pirké Aboth 226.
Pirké de Rabbi Elieser 291.
Pirké Elijjahu 2 217.
Pirké Mosché 459.
Porta Mosis 2 365.
Praeparatio evangelica 178.
Prediger 74 ff.
Predigten (Jellinek) 2 442.
Predigt über die Herrschaft d. Vernunft 155.
Primator 2 445.
Prinzip des Mosaismus 2 441.
Profeta, Il 2 446.
Prudente Abigaïl, La 2 300.
Psalmen 56 ff.
Psalmen Salomo's 161.
Pseudo-Aristeas-Brief 186.
Pseudo-Philonische Reden über Jona und Simson 209.
Pseudorphica 195.
Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos 2 38.

Quaestiones disputatae de anima 2 196.
Quelle der Spende und Ursache des Seins 395.

Rabbi von Bacharach 2 450.
Rahel 2 445.
Rasa di Jichuda 2 282.
Rasiël, Sepher 294, 344.
Rechtschaffenen, Buch des 107.
Reflexions 2 411.
Regimento della Vida 2 263.
Reichsannalen 107.
Religion des Geistes 2 438.
Religionsphilosophie der Juden 2 438.
Religiöse Poesie der Juden in Spanien, Die 2 441.
Rembos peligrosos, Los 2 304.
Reschith Chochma 2 270.
Resurreccion de los muertes, De la 2 288.
Rettung der Juden 2 394.
Rheinischer Mordechai 2 157.
Richter 35.
Risalat 357.
Ritter Sigmund und Magelone 2 354.
Ritualgesetze der Juden, Ueber die 2 394.
Ritus des synagogalen Gottesdienstes, Der 2 425.
Rokeach 2 63.
Rosch Emuna 2 197.
Rosch hasch-Schana 449.

Rosengarten 2 350.
Rudd Kitab al- 343.
Rudd ʿala b. Sâkawija, Kitâb al 343.
Rudimenta linguae hebraicae 2 215.
Ruinen, Unter 2 452.
Ruth 41 ff.

Sacharja 100 ff.
Sammler (von Hai) 362.
Samuel 37 ff.
Sapha berura 440; 2 318.
Σαφβὴθ Σαβανειέλ 152.
Saron 452.
Saviesa, Lo libre de la 2 136.
Schaʿagath Arjé 2 249.
Schaʿaloth u-Teschuboth 2 259 ff.
Schaʿaré Dura 2 159.
Schaʿare Ez hach-Chajjim 2 56.
Schaʿaré haj-Jichud wehá-Emuna 2 418.
Schaʿar hasch-Schamajim 2 276.
Schaʿaré has-Sod haj-Jichud weha-Emuna 2 63.
Schaʿaré hat-Teschuba 2 21.
Schaʿaré hasch-Schamajim 2 139.
Schaʿaschuʿim, Sepher 2 85.
Schahname 2 121.
Schalscheleth hak-Kabbala 2 229.
Scharschoth Gabluth 2 303.
Schatzbuch 2 121.
Schebach Naschim 2 202.
Schebet Jehuda 2 225, 398.
Schebilé Emuna 2 179.
Schibelé Jeruschalajim 2 148.
Scheʾelthoth 269.
Scheʾerith Jisraël 2 352.
Schem, Sepher hasch- 440.
Schem hag-Gedolim 2 333.
Schemoth Debarim, Sepher 2 355.
Schemoth Rabba 271.
Schené Luchoth hab-Berith (Scheloh) 2 279.
Schesch Kenaphajim 2 138.
Schibʿa Enajim 2 206.
Schibbolé hal-Leketh 2 56.
Schibché hab-Bescht 2 416.
Schibché Rabbi Chajjim Vital 2 273.
Schibré Luchoth 2 218.
Schilté hag-Gibborim 2 237.
Schiré Tiphʾereth 2 401.
Schitta Mekubbezeth 2 260.
Schiur Koma 344.
Schlüssel Salomonis 2 237.
Schocher Tob 271.
Schoham, Sepher hasch- 2 143.
Schöne Buch von der Rettung, Das 2 114.
Schöne Rätsel über das Schachspiel, Das 2 358.
Schoraschim 486.
Schoresch Jehuda 2 335.
Schrift des Lebens 2 437.
Schté Jadoth 2 236.
Schulchan Arbah 2 69.
Schulchan hap-Panim 2 155.
Schulchahn Aruch 2 277.
Schutzwehr des Judentums 2 240.
Schwachlautigen Zeitwörtern, Buch von den 374.
Sechel tob 466.
Secher Rab 2 290.
Sechuth, Sepher has- 440.
Seder Elijahu (verloren) 273.
Seder had-Doroth 2 330.
Seder Olam 273.
Seder Semanim 2 264.
Seder Thannaïm wa-Amoraïm 338.
Sejag la-Thora 2 335.
Semag=Sepher Mizwoth gadol 2 29.
Semiroth Asaph 2 404.
Semiroth Jisraël 2 266.
Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion 2 409.
Sens-Thosaphoth 479.
Sephath Emeth 2 326.
Sephath Jeser 440.
Sepher schel Rabbi Anschel 2 343.
Sepher Keritboth 2 155.
Sepher Gan Theʿudoth 2 96.
Sepphoris und Rom 2 452.
Septuaginta 170.
Seraʿïm (Mischnateil) 238.
Sibbub schel Rabbi Petachja 2 65.
Sibyllinische Bücher 190 ff.
Sichem (Epos von Theodotus) 189.
Sichronoth, Sepher has- 2 218.
Siddur des Amram 337.
Siddur des Saadja 345.
Sieben Berge, Die 2 286.
Sieben Centurien 2 259.
Sieben weisen Meister von Rom, Die 2 354.
Siegelring des Salomo, Der 2 447.
Siegesbuch 2 121.
Sikkaron, Sepher has- 485.
Simchath han-Nephesch 2 351.
Simson 2 300.
Simson und die Philister 2 283.
Siphra 270.
Siphré 270.
Siphthé Jeschenim 2 331.
Siphthé Kohen 2 317.
Siradj 449.
Sittenbuch 2 350.
Sittenspiegel 2 350.
Socrate 2 240.
Sod Jescharim 2 249.
Sodé Razé 2 64.
Sod Sachuth hal-Laschon 488.
Sohar 2 73.
Sohar Thinjana 2 284.
Sphaera, liber de 2 334.
Sphaera solida, De 2 137.
Spinoza 2 450.
Spinozismus im Judentum, Der 2 368.
Spiritualibus creaturis quaestio, De (Th. von Aquino) 2 197.
Sprache, Bücher der 345.
Sprüche 63 ff.
Spruchsammlung des Pseudo-Menander 209.
Stimmen vom Jordan und Euphrat 2 446.
Streit zwischen Chanukka und den Festen 2 358.
Streit zwischen Wein und Wasser 2 358.
Stromata 178.
Stufengesänge 2 446.
Sulamith 2 422.
Summa der acht Bücher der Physik des Aristoteles 2 239.
Sünde Samaria's, Die 2 448.
Sur mé-Rah 2 248.
Synagoga Judaica 2 361.
Synagogale Poesie des Mittelalters, Die 2 425.
Synagoge vetere, De 2 372.

Tahafut el-Filusifa 2 178.
Taharoth (Mischnateil) 238.
Takril we-Tashîl 377.
Talmud 240 ff.
Tamjis, Kitab al- 343.
Tanbîh 377.
Tanja 2 56.
Targum Jeruschalmi 286.
Targum Jonathan 286.
Targum Onkelos 286.
Taschwîr 377.
Taswija 377.
Tehilla le-David 2 202.
Tehillim = Psalmen 56, 378.
Tela ignea Satanae 2 366.
Tempio, Il 2 243.
Termino vitae, De 2 288.
Tesaoro dos Dinim 2 288.
Testamente der zwölf Propheten 163.
Teutsch Chumasch 2 346.
Tha'alumoth Chochma 2 411.
Thabnith Hechal 2 303.
Thachkemoni 2 79.
Thagmulé han-Nephesch 2 54.
Thalmud Leschon Ibri 2 404.
Thanchuma 272.
Thanna debé Elijahu 273.
Tharschisch = Anak 416.
Thaschbaz 2 157.
Tha Schemah 480.
Thechinna 2 350.
Theodicee 2 368.
Theologie (pseudo-aristotelische) 393, 412.
Theoria planetarum 2 257.
Theorica 2 314.
Theriaca Judaica 2 360.
Therumoth, Sepher hat- 2 56.
Therumoth had-Deschen 2 162.
Thesaurus antiquitatum sacrarum Hebraicarum 2 373.
Theschuboth des Dunasch 372.
Theschuboth hag-Gaonim 367.
Thikkun haph-Philosophim 2 44.
Thiph'ereth Jisrael 2 321.
Thischbi 2 218.
Thochacha des Bachja ibn Pakuda 399.
Tholedoth Adam we-Chawwa, Sepher 2 153.
Tholedoth Jeschu 325.
Thophthé Aruch 2 246.
Thora 17 ff.
Thora Or 2 206.
Thorath hab-Bajith 2 36.
Thorath ha-Ola 2 314.
Thorath Mosché 2 261.
Thoroth han-Nephesch 399.
Thosaphoth Jomtob 2 321.
Thosephtha 237.
Thosephtha des Nehemia 237.
Tibb an-nufûs 2 15.
Tikkun Middoth han-Nephesch 392.
Titus 2 447.
Tobit 145 ff.
Toledanische Tafeln der Astronomie 2 136.
Tractatus itinerum mundi 2 230.
— theologico-politicus 2 296.
Tratado del temor divino 2 259.
Tub Ta'am 2 218.
Turé sahab 2 317.

Urbibus, De 2 302.
Urim we-Thummim 2 327.
Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 2 436.
Ursprung und das Wesen der Religion, Ueber den 2 437.
Usûl, Kitâb al- 376.

Verbo mirifico, De 2 212.
Verkündigung der Zukunft 319.
Vita et moribus Judaeorum, De 2 213.
Vögele der Maggid 2 451.
Volk der Juden, Ueber das 182.
Vorlesungen über neuere Geschichte der Juden 2 426.
Vulgata 244.

Wage, Die (von Isaak b. Barun) 405.
Wajjikra, Rabba 271.
Wallfahrt in Palästina 2 446.
Wege des Friedens 2 393.
Weiberbuch 2 351.
Weisheit (Salomo's) 141 ff.
Weltchronik des Thallus 209.
Westöstliche Schwalben 2 446.
Wigalois 2 355.
Wilhelm Meister 2 415.
Worte der Wahrheit und des Friedens 2 401.
Wunder, Schrift über die 2 72.

Ymage du monde 2 100.

Zaba, Sepher haz- 483.
Zaphnath Pa'aneach 2 144.
Zeda la-Derech 2 154.
Ze ena u-Re ena 2 346.
Zehn Zeichen 319.
Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 2 433.
Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 2 433.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 2 432.
Zel ha-Olam 2 100.
Zemach David 2 238, 329.
Zephanja 91 ff.
Zeror hach-Chajjim 2 288.
Zeror ham-Mor 2 70.
Zerubbabel, Sepher 319.
Ziele, Buch der 2 261.
Zier-Spiegel 2 350.
Zijjuni 2 163.
Ziruphim, Sepher haz- 399.
Zophé, Haz- 2 427.
Zori haj-Jagon 2 41.
Zucht, Buch der 2 350.
Zucht-Spiegel 2 350.
Zurath ha-Arez 2 70.
Zurath haj-Jesodoth 2 193.
Zwölf Predigten (d. Nissim Gerondi) 2 151.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena — 3418

DATE DUE

FORM 335 40M 9-42

Div.S. 892.4 K18G bd.2 453655

Duke University Libraries
D02643141L